٧٤٨٠

Em ٩٢٩٤٧ سولوى

الفن : الكلام الرقم : ٢٠٤٠٧

العنوان : أشرف المقاصد في شرح المقاصد ج١ ٢ مجلد

اسم المؤلف : أحمد بن محمود بن محمد بن يعقوب الوبالي المكناسي

مصادره :

أوله : بعد البسملة ... يقول العبد الفقير إلى الله الغني ... أما بعد حمد ... أمر العلم بعد ... هذا من فضائل الحجة ... المحمود ...

آخره : انتهى الجزء الأول من أشرف المقاصد في شرح المقاصد ... شرح المقصد الثالث

اسم الناسخ : محمد بن حسن العلقمي الشافعي

نوع الخط وتاريخ النسخ : نسخ

ملاحظات : من ١ - ٢٠٠ ... المجلد الأول و ٢٠١ - ٤٠٥ المجلد الثاني

عدد الأوراق : ٤٠٥ عدد الأسطر : ٢٧ المقاس ٢٤٫٥×١٨٫٥ سم

المكتبة المصور عنها المخطوط ورقمه فيها : مشترى من السيد/ محمد محمد حسن رقم (٢)

٧٤٨٠

شرف المقاصد في شرح المقاصد
للكمناسي
الجزء الأول القسم الثاني

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
عمادة شؤون المكتبات المكتبة المركزية
قسم المخطوطات
الرقم: ٧٤٨٠
الفن:

بالشخص كزيد للعدل والجور والثوب لصبغ البياض والسواد فلا تتقابل الوحدة
والكثرة لاجل ما ذكر ولاجل انه اذ احد المتقابلين بالتقابل الذاتي لا يتقوم اي
لا تتحقق حقيقته بحقيقة الاخر والوحدة والكثرة ليستا كذلك لان حقيقة الكثرة
انما تتقوم بحقيقة الوحدة اذ الكثرة هي مجموع الوحدات وكون احد المتقابلين
لا يتقوم بالاخر ظاهر فيما يكون احدهما نفيا للاخر واما المتضايفان فان المقوم
للشي يتقدم عليه وجودا وذهنا كالجزء للكل والمتضايفان لا يتقدم احدهما
علي الاخر من حيث التضايف لا في الوجود ولا في الذهن واما الضدان فلا
يجتمعان ومقوم الشي يجامعه واذ اتقرر ان المتقابلين بالذات لا يتقوم
احدهما بالاخر والوحدة والكثرة تتقوم احداهما بالاخري خرجتا عن حكم التقابل
الذاتي ورد الوجه الاول من الوجهين المستدل بهما علي نفي التقابل الذاتي
بين الوحدة والكثرة وهو ان موضوعهما غير متحد بالشخص والمتقابلات
بالذات يتعين اتحاد موضوعهما بالشخص بان الموضوع قد لا يتحد اي لا يجب
ان يتحد بالنسبة الي المتقابلين كزيد للعدل والجور بل يجوز ان يتحد بغير ذلك
بل قد يتحد بالنوع كالانسان للرجولية والمرايه فانهما متقابلان ولا يردان
علي شخص واحد بل علي شخصين من نوع واحد هو الانسان او يتحد بالجنس
كالعدد للزوجية والفردية فانهما متقابلان ولا يردان علي شخص واحد بل علي
فردي نوعين من جنس واحد هو العدد فانه جنس تحته نوع العدد الفرد والعدد
الزوج او يتحد بعارض اعم كالخير للشر لشي للخير والشر فانهما متقابلان ولا يردان
علي شخص واحد بل علي مطلق الفعل من حيث ما يعرض له من كونه غصبا او سرقة
فيكون شرا وكونه عدلا وحفظا للامانة فيكون مطلق الجرم من حيث ما يعرض
له من المرارة الضارة فيكون شرا او الحلاوة النافعة فيكون خيرا ومطلق
الفعل والجرم المذكورين انما يشتركان في مطلق الشيئية وهي عارض اعم وليست
جنسا ولا نوعا لهما فاذا تحقق ان موضوع المتقابلين لا يجب ان يكون شخصا
واحدا لم يرد ان موضوع الوحدة والكثرة لا يصح ان يكون شخصا واحدا
فلا يتقابلان وانما قلنا لا يرد لصحة القول بتقابلهما علي موضوع نوعي
حينئذ فان الماء الواحد ان بطلت هويته فلم يتحد شخصه حيث ترد عليه
الكثرة متحد مع موضوع الكثرة بالنوع علي انا لا نسلم بطلان هوية الشخص

الموضوع للوحدة بل الباطل عارض الاتصال بين اجزاءه ولا تشخصه عند الانقسام
لكون المتقابلين يتحدان في موضوع محقق فندفع وجوب اتحاده بالشخص
بجواز اتحاده بالنوع او بغيره علي ما تقدم وينتدفع الوجه المستدل به علي
عدم تقابل الوحدة والكثرة ومع اندفاعه بذلك لنا ان لا نرتضي بذلك فنقول
يندفع بغيره فان لنا ان نقول يصح التقابل بمجرد الفرض والتقدير لكون الشيء
موضوع الشيئين وان لم يصح صدق احدهما عليه بوجه من الوجوه السابقة
كالفرسية واللافرسية للانسان فيصح فرضه موضوعا لهما حيث يقال الانسان
فرس والانسان ليس بفرس وان كانت الفرسية لا تصدق عليه اصلا وحاصل
هذا انا لا نشترط صحة ورود المتقابلين معا علي موضوع متحد ولو بغير
الشخص كما اقتضى ما تقدم صحة الورود بل يجوز التقابل بمجرد فرض
الورود وان امتنع ورود احدهما عليه ورد الوجه الثاني المستدل به
علي عدم تقابل الوحدة والكثرة وهو ان الكثرة تتقوم بالوحدة والمتقابلان
لا يتقوم احدهما بالاخر بمنع تقومها اي رد ذلك الوجه بانا نمنع تقوم الكثرة
بالوحدة وسند المنع ان التقوم بينهما في الوجود الخارجي لا يصح لكونهما
اعتباريين فلا يصح وجودهما خارجا فلا تقوم في الخارج وكذا في الوجود
الذهني ضرورة صحة تعقل الكثرة وهو كون الشيء يقبل الانقسام بدون
التوقف علي تعقل الوحدة وهي كون الشيء لا يقبل الانقسام فان الشعور
بقبول الشيء للشيء لا يقتضي الشعور بكون شيء اخر لا يقبله فتقرر بهذا
ان الوحدة والكثرة العارضتين للموضوع لا تتقوم احداهما بالاخرى وانما
يتقوم معروضهما اي معروض احداهما وهي الكثرة بمعروضها اي بمعروض
الاخرى وهي الوحدة بمعنى ان معروض الكثرة وهو ذات الكثير كالخمسة
مثلا هو الذي يتقوم بمعروض الوحدة وهو ذات الواحد اذ الخمسة
مثلا لا يجتمع الا من افراد الواحد فلا تتحقق لها ذهنا ولا خارجا الا بالواحد
وكون معروض احداهما يتقوم بمعروض الاخرى وان استلزم اجتماع المعروضين
لا ينافي تقابل العارضين اللذين هما الوحدة والكثرة فان تنافي الوصفين
لذاتيهما لا يقتضي تنافي الموصوفين لذاتيهما اذا نظر فيما بينهما انفسهما
مع قطع النظر عن الوصفين العارضين ولا نزاع في ذلك الا ترى ان المتقابلين

كوصف

كوصف الابوة والبنوة ووصف الفرسية واللافرسية ووصف البصر والعمى ووصف
السواد والبياض اذا اخذا بالموضوع اي اذا اخذ كل من الوصفين المتقابلين
مع الموضوع الذي هو محل كل منهما وذلك كاخذ ذات الفرس واللافرس
مع اعتبار العارض وكذات البصير والاعمى وذات الاب والابن وذات الاسود
والابيض لم يكونا اي مجموع العارضين والمعروضين متقابلين بالذات
اتفاقا لانه لما اعتبر المحلان مع الوصفين والمحلان لا تقابل بينهما صار المجموعان
لا تقابل بينهما بالذات بل بالعرض بالنظر الي الوصف الذي هو جزء المجموع
فاذا كان المجموع من العارض والمعروض اذا اعتبر مع مجموع عارض ومعروض
اخر لم يكن بين المجموعين تناف مع تنافي العارضين والمعروضين فكيف
يكون التنافي فيما بين نفس المعروض مع معروض اخر وحدهما دون
ادخال العارضين المتقابلين فيصح التنافي والتقابل بين العارضين مع عدم
التنافي بين المعروضين فيتحقق تقوم احد المعروضين بالاخر مع تنافي عارضيهما
فالواحد والكثير اللذان هما المعروضان يتقوم احدهما بالاخر اذ لا تقابل بينهما
مع ثبوت التقابل والتنافي بين عارضيهما وهما الوحدة والكثرة وحاصل
هذا انا نقول يتقوم الكثير بالواحد اللذين هما المعروضان ونقول مع
ذلك بتقابل عارضيهما وهما الوحدة والكثرة ولا استحالة في تقابل العارضين
وتنافيهما مع تنافي المعروضين فيتقوم احدهما بالاخر ويتبين ذلك المعروض
بما اتفق عليه من ان مجموع العارض حيث يكون العارضان متقابلين
لا يحكم عليهما بالتقابل فكيف يصح الحكم عليه علي المعروضين وحدهما
دون اعتبار العارض بالتقابل فيصح تقوم المعروض بالمعروض اذ
لا تقابل بينهما فان قيل لا نسلم صحة تقوم احد المعروضين حيث يكون
التقابل بين عارضيهما وانما يصح ذلك لو انفك المعروضان حال التقوم
عن العارضين والانفكاك لا يصح اذ التقوم بين المعروضين يستلزم
اجتماعهما ضرورة ان المتقوم به جزء للمتقوم واجتماع الجزء والكل واجب
وذلك يستلزم اجتماع العارضين اللذين هما وصفان للمعروضين بالفعل
ان كان العارضان لازمين للمعروضين ضرورة وجود اللازم عند
وجود الملزوم وان كانا غير لازمين استلزم اجتماع المعروضين

جواز اجتماع العارضين ضرورة صحة وجود الوصف عند وجود القابل وهو
الموصوف لكن اجتماع العارضين المتنافيين او جواز اجتماعهما محال فما
قرر من تقوم المعروض بالمعروض مع تنافي عارضيهما محال قلنا في
منع ذلك لانسلم وقوع اجتماع العارضين او جوازه عند اجتماع المعروضين
بالتقوم وسند المنع ان وصف الجزء قايم بالجزء وهو غير الكل ووصف
الكل قايم به وهو غير الجزء فالوحدة قايمة بالعدد من الخمسة مثلا
والكثرة قايمة بالمجموع فلم يجتمع الوصفان اذ الجزء والكل لم يجتمعا
في محل وانما اجتمعا في الوجود وانما يلزم اجتماع العارضين ان
اجتمع المعروضان في محل ونحن لانسلم اجتماع المعروضين في محل
حتى يلزم اجتماع العارضين في ذلك المحل ثم لو سلم اجتماع المعروضين
في محل واحد ولزم اجتماع العارضين في ذلك المحل فلانسلم استحالة اجتماع
ذينك العارضين الا ان كان اجتماعهما بحيث يصدق احدهما علي الاخر
واما ان كان اجتماعهما في ذلك المحل بحسب الوجود بمعني انهما موجودان
معا في ذلك المحل لكن لايحمل احدهما علي الاخر حمل مواطاة لم يستحيل
ذلك الاجتماع فحينئذ نقول باجتماع العارضين في المحل اجتماعا وجوديا
وهو اعني ذلك الاجتماع صحيح ان كان المتقابلان ايجابا وسلبا كما بين
الوحدة والكثرة اذ الكثرة قبول الشي للانقسام والوحدة نفي قبول
الشي للانقسام واذا تحقق ان الاجتماع في المحل بحسب الوجود لاينافي
تقابل الايجاب والسلب كما فيما بين الوحدة والكثرة صح اجتماع الوحدة
والكثرة علي تقدير تسليم ان معروضيهما مجتمعان في محل وستلزمان
لاجتماع عارضيهما لان ذلك الاجتماع بحسب الوجود وصحة اجتماع الايجاب
والسلب في محل واحد بحسب الوجود ظاهر كما في الشي الابيض الحلو
فان ذلك اجتمع فيه البياض واللابياض اعني باللابياض الحلاوة
ولكن اجتماعهما بحسب وجودهما فيه لا باعتبار حمل احدهما علي الاخر
فيه حمل مواطاة الذي هو المحال اذ لايقال هذا البياض في هذا
الشي هو حلاوة وحاصل هذا ان اجتماع المتنافيين بالسلب
والايجاب كما فيما بين الوحدة والكثرة لايستحيل في محل واحد

اذ

ان كان بحسب الوجود بان يوجدا فيه كما في الابيض الحلو فان فيه
الحلاوة واللاحلاوة وهي البياض وانما يستحيل ذلك اذ صح حمل احدهما
علي الاخر حمل مواطاة لاحمل اشتقاق ولهذا يقال ما يمتنع اجتماعهما
بحسب الوجود يمتنع بحسب الصدق دون العكس وما يجوز اجتماعهما
بحسب الصدق يجوز بحسب الوجود دون العكس وهو ظاهر ومن ههنا
وهو ما تقرر من ان المتقوم هو الاخص الموضوع من الموضوع وان
كان ذلك لاينافي تقابل الوحدة والكثرة وان سلمنا اجتماعهما
في المعروضين بحسب الوجود لان تقابل الايجاب والسلب يصح صحة اجتماعهما في
الوجود قيل اي من اجل ذلك قيل اي ادعي انه بين مفهوميهما تقابل الايجاب
والسلب لان ما تقرر في الايجاب والسلب من جواز اجتماعهما في المحل بحسب
الوجود تقرر بينهما فالتقابل بينهما ايجاب وسلب فلذلك يقال الكثرة قبول
الانقسام والوحدة عدم ذلك وحاصله ان المتقدم المذكور لاينافي عن
نفس الوحدة والكثرة وانما هو بين المعروضين وما ادعي من لزوم اجتماعهما
متبين عدم استحالته باعتبار الوجود في الايجاب والسلب يثبت بذلك
انه لايكون ما ذكر من التقوم دليلا علي عدم تقابلهما لانا نقول انه بين
مفهوميهما تقابل الايجاب والسلب فيصح اجتماعهما باجتماع المعروضين
في الوجود ولا استحالة فيه الا لو كان الاجتماع باعتبار الصدق ثم اشتهر
ان يقال واذ انتقر بما ذكر ثبوت التقابل بينهما فكيف اتفقوا علي نفي
التقابل بينهما اشار الي جوابه بقوله والحق انهم اي الحكما ما ارادوا بنفي
التقابل نفيه بين نفس الوحدة التي هي عدم الانقسام ونفس الكثرة التي
هي ثبوت الانقسام وانما ارادوا بما ذكر نفي التقابل بين الكثرة التي هي
العدد وقد علم ان الكثرة بهذا المعني هي الكثرة معروض الكثرة بالمعني الاخر
وبين الوحدة التي يتركب منها ذلك العدد وهي بهذا المعني معروض
الوحدة بالمعني الاخر اذ ما يتركب منه العدد هو جزؤه الوحداني وهذا مطابق
لما تقدم من ان المتقوم هو المعروض بالمعروض وبينهما انتفي التقابل وبين
معنا انهما يسميان بالوحدة والكثرة وان منشا الاتفاق علي نفي التقابل
نظر المتقوم المذكور هو النظر اليهما وتسميتهما وحدة وكثرة ثم اكد ثبوت

التقابل بين القسمين دون معروضيهما بقوله واما مفهوماهما اي الوحدة
والكثرة المفسران بامكان الانقسام وهو مفهوم الكثرة وبعدم امكانه وهو
مفهوم الوحدة فالظاهر تقابلهما بالايجاب والسلب وذلك لاينافي كما تقدم
صحة اجتماعهما في المعروض بحسب الوجود لا بحسب الصدق فلا يوجب اجتماع
معروضيهما وتقوم احدهما من الاخر عدم تقابلهما وانما قال الظاهر لامكان
تاويل التفسير بكون الشي يقبل الانقسام وكونه لايقبل فيكون التقابل
بين الكونين لابين نفس الاثبات والنفي ولا يخفي ان هذا الكلام كالتبيين
لقوله قيل ان بين مفهوميهما تقابل الايجاب والسلب وبذلك علم ان كلام
المتن هنا لايخلوا من اطناب ونحن قررناه بما يقتضي بسطا وتكرار العدم تحرر
عبارة المتن بما اشتملت عليه من الاطناب وعدم حسن الترتيب
المنهج الخامس في العلية والمعلولية اي في كون الشي علة وكونه
معلولا وهما اي العلية والمعلولية اعتباران متضايفان لاوجود لهما
خارجا ومعني كونهما متضايفين ان كون الشي علة لايعقل الا بالاضافة الي كون
شي اخر معلولا له والعكس وانما حكم باعتباريتهما لانهما لوكانتا موجودتين
خارجا وكل منهما لايعقل الا بين شيئين اعني بالشيئين نفس العلة والمعلول
لزم قيام المعني الوجودي بشيئين وفيه انقسام المعني وهو محال وايضا
لو وجدت العلية اي كون الشي علة فذلك الكون حينئذ له وجود وجوده
كون فكونه موجود لامحالة اذ هو مثل الكون الاول ويلزم في كون
هذا الكون ما لزم في غيره فيلزم التسلسل ووجود ما لاينتهي وهو محال
ومثل هذا يتقرر في كون الشي معلولا ومن اجل ذلك كانا اعتباريين لاوجود
لهما خارجا ومن لزوم سبق احدهما عن الاخر لايجتمعان في شي واحد الا
بالقياس الي شيئين متباينين اذ لوكان الشي علة لشي ومعلولا لذلك الشي
والعلة اصل والمعلول فرع والاصل مقدم علي الفرع لزم كون الشي متقدما
ومتاخرا عن نفسه بخلاف ما اذا كان علة لشي ومعلولا لشي اخر فانما يلزم
تقدمه عن معلوله وتاخره عن علته التي هي غير ذلك المعلول ولا استحالة
فيه وذلك ظاهر وبيانهما اي العلية والمعلولية يعني بيان معناهما
واقسامهما واحكامهما في مباحث سبعة المبحث الاول في تفسير العلة

واقسا

واقسامهما وما يتعلق به الثاني في وجوب وجود المعلول عند تمام العلة وما
يتعلق به الثالث في ان وحدة المعلول توجب وحدة الفاعل وما يتعلق
به الرابع في زعم الفلاسفة ان الواحد لايكون قابلا وفاعلا وما يتعلق به
الخامس في استحالة تاثير القوي الحادثة وما يتعلق به السادس في استحالة
الدور والتسلسل وما يتعلق به السابع في المادة والصورة ومحلية احداهما
للاخري وما يتعلق به المبحث الاول منها العلة في اللغة عرض
موذي للبنية الجسمية ولما كانت بهذا المعني سببا في تاثير الجسم بالاذي وفي
انفعاله بذلك الاذي نقلت عرفا المطلق ما يكون سببا في تحقق الشي فهو
عرفا ما يحتاج الي الشي في الجملة سواكانت تلك الحاجة حاجة في الوجود
اوحاجة لتقرر ماهية الشي في نفسها فدخل في ذلك اجزا الماهية التي بها
تتحقق في نفسها تلك الماهية كالحيوانية والناطقية للانسان واجزا الشخص
الموجود من مادة وصورة وما يقتضي وجود الشي اختيارا او بالايجاب بنا
علي صحة الايجاب فالعلة تعم بذلك الاعتبار ما ذكرنا وان كان اطلاقها حيث
يقال هذه علة كذا من غير تقييد بانها علة وجوده او تقرر ماهيته
ينصرف عرفا الي مايصدر عنه الشي وهو المؤثر بالاختيار او بالايجاب
بنا علي صحته ثم انك قد علمت مما ذكر ان علة الشي ما يحتاج اليه ذلك
الشي في وجوده وتحققه سواكان المحتاج اليه داخلا في ذلك الشي او
خارجا عنه فان كانت حينئذ تلك العلة داخلة في ذلك الشي
لكونها جزاله بها يتحقق ويتم وقد علم ان المعلول يجب بوجوب علته
فوجوبه اي ذلك المعلول حينئذ معها اي مع تلك العلة اما ان يكون
بالفعل بان يكون اتصاف المعلول بوجوب الحصول وقع بالفعل حينئذ
مع تلك العلة فتلك العلة التي حصل معها الوجوب بالفعل علة صورية
او يكون ذلك الوجوب انما هو للمعلول مع تلك العلة حاصلا بالقوة بان
لايتصف المعلول بالوجود بالفعل بالنسبة لتلك العلة فتلك العلة علة
مادية مثلا الخشب والمسامير داخلة في السرير ولا يجب بالفعل حصوله
بالنسبة اليهما لجواز وجودهما دونه في علة السرير المادية وصورته اي
هيئته الحاصلة من تمكن كل من الخشب والمسامير في محله داخلة في

السرير ولا يجب بالفعل حصوله بالنسبة اليهما لجواز حصولهما وجودها ودونه
فهي علة السرير المادية وصورته اي هيئته الحاصلة من تمكن كل من الخشب
والمسامير في محله داخلة في حقيقة السرير الخارجية اذ لا يجب حصوله
الاسنانية معها بالفعل وفي الصورية نحو الناطقية ويجب بالفعل حصوله
بحصولها فهي علته الصورية ويدخل في المادية نحو الحيوانية لماهية
الانسان الخارجية اذ لا يجب حصول الانسانية معها بالفعل وفي الصورية
نحو الناطقية لها لوجوب حصول الانسانية معها بالفعل هذا اذا
اخذت الحيوانية بالنظر الى ذاتها بشرط كونها وحدها بحيث يكون كل
ما يغايرها من الاجزاء زايدا عليها ولا تصدق هي على مجموعها وكذا اذا اخذت
الناطقية على ذلك الوجه واما اذا اخذت الحيوانية لا بشرط كونها
وحدها ولا بشرط كونها مع غيرها وتصدق على مجموع الاجزاء وهي حينئذ
جزء الحد وجنس المحدود واخذت الناطقية لا بذلك الشرط وتصدق على
المجموع وهي حينئذ فصل فقيل انهما علتان ايضا لاخذ الاولى من مادة
الحيوانية والثانية من صورة الانسان اذ لا تتخلف عنهما وتهما راجعتان
الى ما اخذتا منه ولا اختلاف بين الماخوذ والماخوذ منه الا بالاعتبار
اي اعتبار الاخذ الاول فتكون الاولى مادية والثانية صورية او
اعتبار الاخذ الثاني فتكون الاولى جنسا والثانية فصلا والتحقيق
انهما حينئذ علة في الحد لا لماهية المحدود في الخارج او الذهن لان الجنس
والفصل يكونان البسايط فلا يجب اخذهما من المادة والصورة المخصوصتين
بالمركبات لصحة اخذ الحد للبسايط كالوجود والاعراض البسيطة فالجنس
والفصل علتان للحد من حيث انهما كذلك للمحدود فليتامل **ويدخل**
في العلة المادية على ما فسرت به من انها هي العلة الداخلة في المعلول
ولا يجب معها حصوله بالفعل **الجزء من الصورة** اذ لا يجب حصوله مع
ذلك الجزء لصحة حصوله بلا وجود للمعلول وذلك كجزء صورة السرير
المقصود حصوله على التربيع مثلا فان احد اضلاعه الاربعة جزء
من مجموع ما تحصل به صورته ولا يجب معه السرير لصحة حصوله
مع التثليث ولا يجب السرير على ذلك التقدير حتى يحصل مجموع التربيع

فيجب

فيجب بالفعل **و** يدخل في المادة ايضا جزء **المادة** من باب احرى كالخشب
وحدها بدون المسامير للسرير ثم ان الذي عند الجمهور هنا ان الجزء الصوري
اعني تمام الصورة هو ما يحصل معه وجود المعلول بالفعل ايضا وذلك
عند اتصال المادي بالصوري اذ يصدق حينئذ ان هذا الجزء المادي حصل
معه بالفعل وجود المعلول فيخرج المادي المتصل بالصوري عن تعريف
المادي فيفسد طرد تعريفه ويدخل ذلك المادي في تعريف الصوري
فيفسد عكس تعريفه ولما تحقق هذا الايراد على ما عند الجمهور جعل
المص مكان الوجود لفظ الوجوب دفعا لذلك اذ الجزء المادي المتصل
بالصوري لا يحصل معه وجوب المعلول وان حصل معه وجوده لصحة
ان لا يجب بان ينتفي المعلول حينئذ بانتفا الصوري فنبه على اندفاع
ذلك الايراد بجعل الوجوب مكان الوجود فقال **وبذكر الوجوب** مكان
ما ذكروا من الوجود **يندفع** ما يقال **من ان الوجود قد يكون مع المادة
بالفعل لا بالقوة** وذلك عند اتصال المادة بالصورة فيصدق ان هذا الجزء
الذي هو المادي حصل معه المعلول ووجد بالفعل فبطل بذلك تعريف
كل من المادي والصوري على ما قررناه وتعريفهما ماخوذ مما ذكر المص
وقد اجيب بان المراد حصول الوجود البتة بحيث لا يمكن تخلفه فيرجع المعنى
الى الوجوب فلا ينتقض التعريفان لان الوجود الحاصل وجوبا لا يكون بالنظر
الى المادي الموجود مع الصوري وانما يكون بالنظر الى الصوري بخلاف
مطلق حصول الوجود بلا وجوب فيكون معه ولذلك صح ارتفاع الوجود
بارتفاع الصوري ولكن هذا الجواب من دفع الايراد بالمراد وقد علم ما فيه
هكذا قرر بيان الاندفاع للايراد المذكور والذي يقتضيه النظر انه لا فرق
بين معية الوجود ومعية الوجوب هنا لانه يصدق ايضا ان هذا الجزء
المادي حصل معه وجوب المعلول بسبب مصاحبة الصوري كما صدق
ذلك في الوجود ويمكن ايضا ارتفاع الوجوب بارتفاع الصوري كما امكن
ارتفاع الوجود بارتفاع الصوري وذلك ان الوجوب هنا عرضي ملازم
للوجود فالازم على احدهما لازم على الاخر وان اعتبرت الحيثية في الجزئين
فلا فرق ايضا لانه كما كان الوجوب بالفعل من حيث الجزء الصوري فكذلك

الوجود بالفعل انما تحقق من تلك الحيثية وكذا القوة انما هي من حيثية المادي
فيهما فليتأمل ولما بين بما ذكره على ما فيه من البحث ان ذكر الوجود مكان
الوجوب يوجب فساد تعريفي المادي والصوري ودفعه بذلك الوجوب اشار
الى ما يرد من التعريفين من عدم وجدان ما يندفع به فساد ما يستفاد من
الكلام السابق من التعريفين **الا انه** اي الشان **يرد الجزء الاخير من الصورة**
على تعريف المادي فيفسد **جمعا** وعلى تعريف الصوري فيفسد **منعا**
وبيان وروده ان كل جزء للصورة كما تقدم مادي والاخير من تلك الاجزاء
يحصل معه وجود المعلول لا محالة فلم يجمعه تعريف المادي فيفسد
جمعه لخروجه عنه ويدخل في تعريف الصوري لحصول المعلول معه لا محالة
مع انه مادي فلم يمنع دخوله تعريف الصوري فيفسد منعه وذلك مثل
تحقق الضلع الاخير من الاضلاع التي اعتبرت في وجود السرير حيث حصلت
اضلاعه بالتدريج وذلك ظاهر ثم اشار الى مقابل قوله ان كانت داخلة
بقوله **وان كانت** العلة وهي ما يحتاج اليه الشيء في تحققه في نفسه
ووجوده **خارجة** عن ذلك الشيء المعلول لها **فذلك الشيء اما ان يحتاج**
لتلك العلة لكونه يحصل **بها** وجوده **فتلك العلة علة فاعلية** لذلك
الشيء لانها فعلته اي اوجدته اختيارا وايجابا ان صح الايجاب **او يحتاج**
اليها لكونه انما فعل **لها** اي لاجل ان تحصل هي بعد حصوله **فتلك العلة**
علة **غائية** لانها الفايدة والغاية من ايجاده فالسرير مثلا علة ايجاده
النجار فهو علة فاعلة له لان بتلك العلة حصل وفايدته وغايته
الجلوس عليه فالجلوس عليه علة غائية لانه انما فعل ليحصل **ويقال**
لكل من العلتين الاوليين وهما المادية والصورية **علة الماهية** لان ماهية
الشيء لا يتحقق وجودها ذهنا وخارجا الا بهما فلتوقف تعقل ماهية الشيء
عليهما او على ما يوخذ منهما كالجنس والفصل سميتا علة الماهية
ويقال لكل من العلتين الاخريين وهما الفاعلية والغائية **علة الوجود**
لاحتياج الشيء في وجوده الخارجي اليهما فقط دون تقرر ماهيته في
نفسها ولو ذهنا فلا يتوقف عليهما في ذلك ولذلك يصح تعقله بدونهما
كتعقل السرير دون فاعله وغايته وايضا العلة الداخلة منهما تتقوم

الماهية

الماهية والخارجة بخلاف ذلك فناسب تسمية الداخلة بعلة الماهية فسميت
الخارجة بعلة الوجود لانها سبب فيه فان قيل احتياج الشيء الى الداخلة انما
هو من جهة الوجود اذ لا الوجود اما ذهني او خارجي فلم تتوقف الماهية
عليهما الا من حيث الوجود كالخارجية قلنا الماهية وان كانت غير موجودة
في الذهن ولا في الخارج فان وصفت بالعدم مطلقا فمفتقرة في حد ذاتها
الى اجزائها وان كانت تلك الاجزاء حينئذ ذات عدم كهي سواء فهمها فاهم
او وجدت في الخارج اولا لا سيما على القول بان الماهيات متحققة في
نفسها ويطرا عليها الوجود فافهم ولما كانت هنا امور يتوقف عليها وجود
الشيء وهي خارجة فليست علل الماهية وليست فاعلة ولا غاية فربما
يقال ايضا انها ليست عللا فاعلية ولا غائية وان توقف وجود الشيء
عليها وذلك يقتضي بطلان حصر ما يتوقف عليه الشيء فيما ذكر من العلل
اشار الى رجوعها الى الفاعل فقال **ومرجع** اي ورجوع **الشروط والالات**
الى الفاعل بمعنى ان شروط وجود الشيء كمعرفة الفاعل لكيفية السرير
ووجود القوة له التي بها يباشر تركيبه وحضور مكانه ترجع الى العلة
الفاعلية لانا فسرناها بما به وجود الشيء وتلك الامور اذا انتفت فلا
وجود له فيصح ان وجوده بها وكذا الالات كالقدوم للنجار والمطرقة
لنفوذ المسامير بالنسبة للسرير ترجع ايضا الى العلة الفاعلية لان
بها حصل ذلك السرير فعلم بهذا ان المراد بما به الشيء ما اذا انتفى لم
يحصل الشيء سواء كان فاعلا مباشرا بالاختيار او بالايجاب ان صح او
توقف عليه فعله كالشروط والالات ومما اقتضى هذا الكلام ان كل
شرط له دخل في الفعل اذ سميت الشروط عللا فاعلية ومن الشروط
ما هو عدمي ونسبة الفعل له يقتضي صحة نسبة الفعل للعدم وذلك
يسد باب دلالة الفعل على وجود الصانع لانه اذا صح نسبة الفعل
للعدم لم يدل الفعل على وجود فاعله اشار الى ذلك والى ما يندفع
به ما اقتضته تلك النسبة فقال **ومن الشروط ما هو عدمي** يعني
انه من جملة الشروط التي قلنا انها ترجع الى العلة الفاعلية ما هو شرط
عدمي وذلك **كزوال المانع** فانه من جملة الشروط وهو عدمي فايجاد

العرض كالبياض مثلا في جرم اسود مثلا مشروط بانتفا ضده الذي هو
السواد المانع من وجود البياض فيه واذا تحقق ان من جملة الشروط انتفا،
المانع ووجود المعلول متوقف علي تحقق جميع الشروط ومن جملتها هذا العدمي
فقد توقف وجوده علي هذا العدمي ضرورة انتفا المجموع بانتفا البعض
فيلزم صحة كون العلة الفاعلية عدمية لان التاثير لا يصح الا بالمجموع
وبعض المجموع عدمي فيصح تاثير الفاعل العدمي ضرورة ان التاثير
حينئذ لم يصح الا بذلك العدم ولما تخيل من هذا انه يلزم عليه انسداد
باب اثبات وجود المائر بوجود الاثر علي ما اشرنا اليه اشار الي
انه غير لازم بقوله **ولا يتخيل دخوله** اي دخول زوال المانع **في علة**
الوجود اذ ليس ذلك المعني ان زوال المانع الذي هو العدمي هنا
له دخل في التاثير مباشرة في الفعل كما يوثر الفاعل في الفعل
حتي يلزم تاثير العدمي في الفعل بل ذلك **بمعني ان العقل اذا لاحظ**
وجود المعلول ولاحظ ذلك العدم هل له فيه دخل ام لا **لم يجده** اي
لم يجد العقل ذلك المعلول **حاصلا بدونه** اي بدون ذلك العدم
بمعني ان ذلك العدم الذي هو نفي المانع مادام لم يتحقق لم يوجد المعلول
لا بمعني ان ذلك العدم موثر في وجود المعلول بل الموثر في الحقيقة هو
الفاعل الموجود لكن مع تقرر ذلك العدم اعني عدم المانع من غير تاثير لذلك
العدم اصلا فلم يلزم تاثير العدم في الفعل حتي يلزم استناد الاثر الي
العدم بمعني ان كون العدم موجده حتي ينسد باب الاستدلال بوجود الاثر
علي وجود المائر وحاصله ان توقف وجود الفعل علي تقرر انتفا المانع
لا يقتضي تاثير ذلك الانتفا في وجود الفعل بل الموثر هو الفاعل الموجد
مع تحقق ذلك العدم وتسمية ذلك العدم علة فاعلية انما ذلك من جهة
توقف تاثير الفاعل علي تقرره لا من جهة ان العدم مولد فيبقي دلالة
وجود الاثر علي وجود الموثر كما تقررت بلا معارضة ثم اشار الي وجه
اخر يندفع به استناد الاثر الي زوال المانع الذي هو عدمي فقال **وقد**
يقال في دفع ما ذكر لا نسلم ان زوال المانع توقف عليه الفعل من حيث
هو عدم مانع وانما توقف علي امر وجودي دل عليه زوال ذلك المانع

فنقول

فنقول **انه** اي زوال المانع هو **في التحقيق كاشف عن شرط وجودي** اي هو دال علي
شرط وجودي هو العلة الفاعلية في التحقيق وليس زوال المانع هو العلة وذلك
كزوال الرطوبة عن الخشبة التي هي مانع بالنسبة **للاحتراق** **ثلاث الخشبة**
فان ذلك الزوال **ينبئ عن اليبوسة التي هي الشرط** في الاحتراق اذ لا تتشبث
النار في الخشبة الا بتلك اليبوسة وحينئذ لا يكون لزوال المانع الذي هو
عدمي دخل في ايجاب الفعل وليس علة فاعلية من جهة المعني والتحقيق
وانما العلة في التحقيق ما دل عليه ذلك الزوال من شرط وجودي كما
ظهر في زوال الرطوبة بالنسبة لليبوسة فعلي هذا تكون العلة الفاعلية
وجودية دايما ولا يرد زوال المانع العدمي ولا يخفاك ان هذا الكلام
لا يدل علي ان كل زوال المانع يكون كاشفا عن وجودي اذ لا يلزم من
كونه كذلك بالنسبة لليبوسة للاحتراق كونه كذلك بالنسبة لكل فعل ثم
ان من المعلوم ايضا ان الشرط لا يوثر وانما الموثر الفاعل معه سوا كان
ذلك الشرط وجوديا او عدميا فالصواب دفع ما توهم بذلك لكفايته
كما افاده الكلام السابق فافهم ثم اشار الي دفع بحث وهو من معني
البحث في فاعلية الشرط العدمي وذلك ان من جملة ما يتوقف
عليه وجود الحادث عدمه ضرورة انه لا يصح وجوده وهو موجود
فيكون لعدمه دخل في وجوده والمقدر ان لا دخل للعدم في الوجود
فقال **وليس عدم الحادث من مبادي** وجوده حتي يكون لعدمه
دخل في التاثير فيه فيلزم صحة حصول الوجود عن مبدا هو
العدم وذلك مما يقدح في دلالة الاثر علي وجود المائر وانما قلنا
ان العدم ليس من مبادي وجود الحادث لان الحادث انما حدث
عن مبداه الذي هو الموجد له بقدرته او بالايجاب ان صح
والعدم وان قارن تاثير الموثر لا تاثير له في وجود ذلك الحادث
ولا يلزم من مقارنة المبدا لعدم الحادث كون ذلك العدم مبدا
للاثر ضرورة ان العدم لا يعقل له تاثير اصلا كما تقدم فتوقف
وجود الحادث علي العدم ليس **الا بالعرض** اذ ليس له دخل
في وجوده حتي يكون التوقف ذاتيا اي محتاجا له في نفس التاثير

ومعني كون توقف وجود الحادث علي عدمه عرضيا انه يقارن التاثير فاذا
لم يكن له تاثير بنفسه وانما التاثير للموجود المؤثر لم يكن مبدا للاثر
بالذات بل يكون من جملة الشروط العدمية ولا تاثير للشرط مطلقا كما
ذكرنا انفا وحينيذ تتحقق دلالة الاثر علي وجود المؤثر واندفع ما تخيل
وكيف يعقل احتياج وجود الشي الي عدمه ثم بين العلة التامة والعلم
منها الناقصة بقوله ثم جميع ما يحتاج اليه الشي في وجوده يعني ان
ذلك المحتاج اليه ان كان بحيث انه متي حصل وجد ذلك الشي البتة
فهو يسمي في الاصطلاح علة تامة ودخل في المحتاج تعلق ارادة
المختار وتنجيزاته لا يجب وجود الاثر قبل ذلك التعلق ثم المراد بقوله
جميع ما يحتاج اليه ان لا يبقي بعد ذلك المحتاج اليه شي يتوقف عليه
الوجود لانه لابد ان يكون المحتاج اليه متعددا البتة فيشترط
وجود ذلك العدد ولذلك يصح ان يكون المحتاج اليه شيا واحدا
ومن اجل ذلك قال وسوا كان ذلك المحتاج اليه هو الفاعل وحده
دون ساير العلل او كان هو الفاعل مع الغاية اي مع العلة الغايية
وحدها ثم مثل لهذين القسمين بقوله كالبسيط للبسيط ايجابا واختيارا
فان تاثير البسيط في البسيط كالعقل يوثر في العقل في زعم الفلاسفة
بالايجاب لا يتوقف فيه الاثر الاعلي المؤثر اذ لا مادة للعقل لبساطة
حتي تكون له المادية والصورية ولا غرض للموجب حتي يتوقف
علي الغايية وتاثيره بالاختيار قد يكون لغرض فيتوقف علي
الغايية كما يزعم المعتزلة في خلق الباري للبسايط اذ له الله
تعالي بدعتهم والمراد بالبسيط هنا ما لا مادة له ولا صورة فتدخل
الاعراض كالعلم والحياة او كان هو الفاعل مع العلل البواقي
مما سوي الفاعل من الغايية والمادية والصورية كما في ايجاد
المركبات بالاختيار كصنع الصانع للسرير فصانعه فاعليه وخشبه
ومساميره ماديه وصوره الحاصلة وضع كل جزء من المادة
مكانه صورية والجلوس عليه غايية ويجوز فعل المركبات بلا
غايية كما عند اهل السنة رضي الله تعالي عنهم في ايجاد الفاعل

المختار

المختار المركبات العنصرية من الحيوان والمعادن وغيرهما وحينيذ اي وحين كان
من جملة العلل التامة ما هو صورة الشي ومادته وصورة الشي يمتنع تقدم
وجودها عليه لزم ان يكون وجود هذه العلة التامة هي وجود المعلول
فلا يتصور تقدمها اي تقدم هذه العلة المشتملة علي الصورة والمادة
علي معلولها وكذا لا يتصور الاحتياج اي احتياج المعلول اليها اي الي
هذا النوع من العلة اذ فيهما جميع اي وانما لم يتقدم ولم يحتج لهذا النوع
من النوع لان فيهما جميع الاجزا من المادة والصورة التي هي نفس ذلك
الشي المعلول واذا اشتملت هذه العلة علي نفس المعلول فالشي
لا يتقدم ولا يحتاج الي نفسه في الوجود وعلي هذا فما يقال من ان
العلة يجب تقدمها علي المعلول انما هو في غير هذه المسمات بالتامة
كالفاعل وحده قبل تعلق تاثيره بالمعلول واما التامة فلا يصح
تقدمها الا ان اريد بها نفس الفاعل ولو مع الشرط والغاية اذ لم
يعتبر وجود التاثير في فاعليته ثم ان العلة تقدم انها اربعة اقسام
فاعلية ومادية وصورية وغايية وكل قسم من هذه الاربع ينقسم
الي سبعة اقسام ان عد كل متقابلين قسما والا فاربعة عشر وذلك
ان الفاعلية منها مثلا تنقسم الي بسيطة ومركبة والي كلية وجزيية
والي ذاتية وعرضية والي قريبة وبعيدة والي عامة وخاصة والي
مشتركة ومختصة والي ما بالقوة وما بالفعل ومثل ذلك يعتبر
في المادية وفي الصورية وفي الغايية فمجموع ما يعتبر من الاقسام
هنا بنا علي ان هذه سبعة ثمانية وعشرون قسما من ضرب اربعة
اقسام العلة في هذه السبعة فلنتتبع امثلة كل منها علي هذا الترتيب
فاما الفاعلية فالبسيطة كالعقل الموجب لعقل اخر عند الفلاسفة
والمركبة كصانع هيية السرير عند من يقول بخلق الافعال والكلية
كالناطقية المطلقة الموجبة لمطلق الحيوانية عند من يقول بايجاب
الاخص الاعم والجزيية كخصوص الناطقية لزيد الموجبة لحيوانيته
والذاتية كنفس المؤثر والعرضية كشرط التاثير لانه عرض له كونه
علة الاثر بواسطة التاثير المتوقف عليه والقريبة كمباشر الحركة

عند المعتزلي والبعيدة كغير المباشر بواسطة التولد عنده والعامة كمطلق الناطقية الموجبة لحيوانية زيد وعمرو وغيرهما عند من يقول بذلك والخاصة لعمومها تلك الاشخاص والخاصة كخصوص تلك الناطقية بخصوصية كل فرد وقد يمثل للعامة بواهب الصور المختلفة باعتبار عموم التاثير بناء علي قول من يقول بذلك وللخاصة بالموثر في اول العقل الثاني وفي نفسه وفلكه بناء علي قول من يقول بذلك والمشتركة والمختلطة والمختصة كالعامة والخاصة وانما اختلف القسمان بالاعتبار فعموم العلة بالنظر الي انها تتعلق باشيا وخصوصها بالنظر الي انها تعلقها بخاص واشتراكها بالنظر الي ان عدة اشيا لها دخل في تلك العلة وتنسب كلها الي تلك العلة واختصاصها بالنظر الي ان الشي خاصا يتعلق بها ونسبة لها دون غيره فالمثال للقسمين واحد وان اختلف في الاعتبار والتي بالقوة كالموثر قبل وجود الشروط وبالفعل كهو بعد وجودها واما المادية فالبسيطة كالهيولي للجسم والمركبة كالخشب للسرير والكلية كحيوانية حقيقة الانسان والجزئية كحيوانية زيد والذاتية كالناطقية لزيد والعرضية كمشخصاته الخارجية والقريبة كالجنس القريب له كالحيوان والبعيدة كالبعيد له مثل الجوهرية والعامة كمطلق الناطقية لزيد والخاصة كالناطقية الجزئية الخاصة به والمشتركة كالنوع لشخص زيد وعمرو وغيرهما والمختصة كخصوص الحصة الموجودة في زيد وقد تقدم في الفاعلية ان اختلاف هذين القسمين بالاعتبار اي باعتبار شمول العلة وعدم شمولها في القسم الاول وباعتبار ان لعدة اشيا دخلا فيها ولشي واحد دخلا في الثاني والتي بالقوة كالنطفة لشخص معين والتي بالفعل كالدم واللحم والعظم له واما الصورية فالبسيطة كصورة واحد من العناصر والمركبة كصورة السرير لتعلقها باشيا مختلفة والكلية كصورة الحقيقة الانسانية العقلية والجزئية كصورتها الخارجية والذاتية كصورة مجموع الحيوانية والناطقية والعرضية كصورة تركب الجواهر الفرده الخارجية والبعيدة كصورة

انتظام

انتظام الجوهرية مع الحيوانية فيه وقد تمثل البعيده بصورة تركيب الخشب المحتاجة الي التركيب قبل سقف البيت بالنسبة الي ذلك السقف والقريبة بصورة انتظامها في السقف والعامة بصورة الانسانية المركبة من الناطقية والحيوانية بالنسبة لزيد والخاصة كصورتها الخاصه مع مشخصات زيد ومثلهما المشتركة والمختصة والاختلاف بالاعتبار كما تقدم وقد يمثل للقسمين بصورة تركب مطلق الانسان من الاعضا المعلومة علي انها كلية وصورة تركبه خارجا والتي بالقوة كمجموع صور العناصر الاربعة قبل صيرورتها انسانا والتي بالفعل كالصورة الحاصلة منها بعد الامتزاج ولا يخلو جعل الصورة ذات القوة من التسامح لان المتبادر انها مادة وقد يمثل لها بالمصبوغ ازرق لانه في قوة المصبوغ اخضر لقربه منه او المصبوغ ادكن لقربه من صيرورته اسود واما الغائية فالبسيطة كالشبع للاكل بنا علي ان العرض بسيط والمركبة كحصول النبات عن البذر اذ النبات مركب من العناصر فالحصول المتعلق به مركب والكلية كمطلق الشبع بالنسبة لمطلق الاكل والجزئية كشبع زيد المترتب علي اكله والذاتية كالجلوس للسرير والعرضية كشرط الجلوس كالفراش حيث يحتاج اليه لان الشرط في الغاية عرضت له الغائية لتوقفها عليه والقريبة كنفس الجلوس للسرير والبعيدة مثل ما يترتب علي الجلوس من قضاء الاوطار متصلا بزمن الجلوس او منفصلا عنه بوقت او باوقات والعامة كالجلوس للسرير والدكان وشبههما والخاصة كالنبات لبذر خاص والمشتركة كمطلق النبات بالنسبة لبذر الشعير والقمح والمختصة كالنبات الخاص لبذر الشعير او القمح وقد تقدم تقارب هذين القسمين وما بالقوة كالولادة للتزوج لان حصول الولادة بعد التزوج ليس فعليا دائما ولكنه في قوة الحصول والفعلية كالري الحاصل لشرب الحيوان الصحيح واعلم ان هذه الامثلة لهذه الاقسام لم ار من الم بها فاحضرتها ليتصور بها ما ذكر المفهوم وان كان في احضارها طول لتتميم لفايدة ذكر الاقسام وقد علم ان البحث في المثل ليس من شان المحصلين فيتقدر ان يكون في بعضها شي من التسامح لا يضر لما في ذكرها مع كثرتها

من الفايدة وقد علم من تفصيلهما ان كل قسم منهما انما يحصل باعتبار يخالف
الاعتبار الذي حصل به الاخر فافهم **المبحث الثاني يجب وجود**
المعلول عند تمام الفاعل اي اذا وجد الفاعل من حيث انه فاعل بان وجد
معه شرايط التاثير والاته حتي لا يبقي وجه ما يوجب ترجيح وجود
معلوله وجب حينيذ وجود ذلك المعلول وانما قلنا بوجوب وجود
المعلول حينيذ **لاحتياج** وقوع **الترجيح بلا مرجح** وذلك ان المعلول ان لم
يوجد عند وجود جهات التاثير بان تاخر عن حال اجتماعها استحال
وجوده عند ذلك التاخر لان الفرض ان لا وجه يقع به ترجيح الوجود حينيذ
لان اوجه الترجيح سبقت جميعا والاوقات بعد وقت اجتماعها متساوية
لذاتها في نفي وجود المرجح فيها فيكون وجوده في التاخير ترجيح لوجوده
بدلا عن عدمه الجايز بلا مرجح واذا استحال وجوده حينيذ عاد الممكن
محالا فلو لم يجب وجوده عند تمام علته لزم اما صحة ترجح بلا مرجح
واما عود الممكن محالا وكلاهما باطل فوجب وجود المعلول عند وجود الفاعل
تاما بتحقق الاوجه الموجبة للتاثير جميعا **وبالعكس** اي ويجري الضابط
مع عكسه فاذا تحقق هذا الضابط وهو ان الفاعل كلما تم بوجود اوجه
التاثير التي منها تعلق القدرة تنجيزا في حق المختار وجد المعلول
تحقق عكسه كليا وهو ان المعلول كلما تحقق فقد وجدت العلة اي
فاعله الذي تمت معه اوجه التاثير وانما قلنا بتحقق هذا العكس
لكون الاحتياج من لوازم الامكان بمعني ان المعلول لا يكون الا ممكنا والامكان
من لوازم المعلول والاحتياج الي الفاعل من لوازم الامكان كما تقدم فتكون
الحاجة من لوازم المعلول لان لازم اللازم لازم فلو صح وجود المعلول بلا علة
اي فاعل لصح انتفاء حاجته الي الفاعل لانه يمكن ان يقع حينيذ بلا فاعل
لكن نفي الحاجة عنه محال لانها من لوازمه ونفي اللازم عن الملزوم محال
فوجب ان المعلول متي تحقق تحققت علته والا انتفا عنه لازمه وهو
الحاجة فينتفي ملزوم الامكان وهو المعلول الممكن والفرض وجوده
فتقرر بما ذكرت لازم العلة التامة مع معلولها بخلاف غيرها كذات
الفاعل بلا شروط التاثير واذا تحقق التلازم **فتقدمه** اي الفاعل

التام

بالنسبة

التام الذي هو علة الوجود عن معلوله **لا يكون الا بالذات** لا بالزمن بمعني ان
المتقرر عند العقل في الفاعل التام ومعلوله الحقيقي المعني الذي به يصح ان يقال
وجد الفاعل فوجد معلوله لا العكس اي وجد المعلول فوجد الفاعل الاعلي
معني دلالته عليه لا الترتب العقلي لما في نفس الامر وهذا هو المعني بالتقدم
الذاتي ولا يقدر بينهما التقدم الزماني وهو الذي به يصح ان يقال وجد
الفاعل ثم بعد ذلك بزمان وجد معلوله لان ذلك يقتضي الترجيح بلا مرجح
ولما ورد علي هذا المقدر بحث وهو انه يستلزم عدم صحة استناد الحادث
الي القديم الفاعل له لتقدمه عليه بلا ملازمة اشار الي جوابه بقوله
واستناد الحادث الي القديم بان يصدر عنه **لا يكون** بشروط قديمة فقط
حتي يلزم من تاخره تاخر المعلول عن فاعله التام ومن عدم تاخره
صيرورة الحادث قديما وانما يكون ذلك الاستناد مع شرط حادث يقارن
الحادث الصادر فاذا كان الحادث الصادر لا يصدر **الا بشرط حادث يقارنه**
لم يلزم احد المحالين السابقين وهما التاخر عن الفاعل الذي لا يتوقف فعله
علي شرط او صيرورة الحادث قديما لان تاخره الصادر عن القديم
لعدم تحقق الشرط الحادث فاذا تحقق تم سبب الوجود فيوجد هذا
الحادث المستند وذلك الشرط **كتعلق الارادة** تنجيزا عند اهل الحق
فان الحادث لا يصدر عن القديم الا بذلك الشرط ولا يوجب ذلك اتصاف
القديم بالحوادث الوجودية المستلزم للمحال الذي هو حدوث القديم
لان هذا التعلق امر اعتباري ومثل تعلق الارادة في توقف الحادث عليه
عند اهل الحق وجود الحركات والاوضاع عند الفلاسفة فانهم يرون وجود
حوادث لا اول لها فحدوث الحركة الطوفانية مثلا عندهم متوقف علي حدوث
حركات قبلها لا نهاية لها وكذا حدوث دجاجة عندهم اذ ذاك متوقف علي
حدوث بيضات ودجاجات لا نهاية لها قبلها وحدوث شخص معين
في حيز مخصوص بحيث يشار اليه اشارة حسية هو المعني بالوضع
فما من وضع الا ويتوقف علي اوضاع قبله لا نهاية لها فلم يتحد هذا
الحادث المتاخر عندهم الي القديم بل له شرط حادث فتقرر بهذا ان
العلة كلما تحققت تامة بجميع جهات تاثيرها وجب وجود المعلول

ويلزم هذه القضية بطريق عكس النقيض ان المعلول كلما انتفى فقد انتفت
علته فيكون عدم وجود العلة التامة يفتقر اليه انتفا المعلول كما ان وجوده
مفتقر لوجودها والي افتقار عدم المعلول الي عدم العلة اشار بقوله فعدم
المعلول المترتب وجوده علي وجود علته ولو كان ذلك العدم في غير
معلول قار الذات كالحركة والزمان بناء علي انه معلول يفتقر ذلك
العدم الي عدم العلة ولو كان عدمها غير تام فان كان عدمها انما هو بانعدام
بعض الشروط التي تتوقف في وجود معلولها عليها والحاصل ان تمام العلة
موجب لوجود المعلول والا لصح تاخيره فيكون وجوده ترجيحا بلا مرجح
حينئذ لاستوا زمان وجوده المتاخرة من تمام العلة بالنسبة لذلك المعلول
فيكون وجوده اما محالا او يقع بلا مرجح واذا كان تمام العلة يقتضي وجود المعلول
فعدم العلة ولو بانعدام بعض شروط تاثيرها يوجب انعدام المعلول
والا لصح وجود الشي من غير شرط وجوده وانما عنينا بالمعلول الغير القار
الذات لئلا يتوهم ان المعلول الذي تقتضي ذاته عدمه بعد وجوده كالحركة
لا يتوقف عدمه علي عدم علته فبين ان عدمه بعدم علته كغيره وذلك
ان من شرط تاثير علته فيه علي هذا التقدير امكان وجود وغير القار
لا يمكن تقرر وجوده اثر وجوده هذا علي مذهب الحكما واما علي مذهب
اهل الحق في ان التاثير بالاختيار في كل شي فشرط تاثيره امكان
الاثر ودوام الوجود بعد وجود غير القار لا يمكن كونه اثرا حينئذ
لان ذاته يستحيل بقاؤها وان قلنا ان عدم بقاءه واجب عقلا وان قلنا
واجب عادة بان امكن دوامه فشرط تاثيره ان لا تتعلق الاراده بعدمه
وقد تعلقت بعدم غير القار علي هذا وعلي كل تقدير توقف انتفاؤه علي
انتفاء علته التامة التي هي مجموع ما يتحقق به وجوده في هذا الاصطلاح
وقد انتفي ذلك المجموع علي المذهبين فينتفي ذلك المعلول الذي هو
غير القار ولما كان هنا بحث وهو ان العدم لكونه نفيا لا يتعقل كونه
مؤثرا ولا اثرا فكيف يجعل عدم العلة بانتفائها او بانتفاء بعض جهات
تاثيرها مؤثرا في عدم المعلول اشار الي جوابه بقوله وعدم الثبوت
اي عدم ثبوت العلة الذي جعل شرطا يتوقف عليه عدم المعلول لا ينافي

الشرطية

الشرطية التي قررت له يعني ان العدم يصح ان يكون شرطا لعدم اخر بان ينتفي
ذلك العدم بانتفائه وان كنا نقول ان العدم لا يكون اثرا ولا مؤثرا وانما صح كونه
شرطا مع ذلك لانه عدم مضاف للعلة فصح ان يكون شرطا يحتاج اليه
عدم المعلول بمعني انا نتعقل كون المعلول لا ينتفي الا بانتفا علته ضرورة
ان وجوده يجب عند وجود علته التامة فعدم المعلول يفتقر الي عدم علته
بهذا المعني وهو ان العقل يحكم بانه لا ينتفي الا اذا انتفت علته لوجوب وجوده
اذا وجدت علته وهذا معني كون العدم يفتقر الي العدم لا كون العدم مؤثرا
في العدم او اثرا له واذا تحقق بما تقرر ان العلة التي هي الفاعل علي مذهب
الحكما يرتبط امرها بمعلولها الذي هو الممكن فالفاعل في طرفي الممكن اي
المقتضي لاحد طرفي الممكن انما هو واحد ولا يصح ان يكون له مقتض للوجود
ومقتض اخر للعدم اما الوجود فلما ياتي من ان المعلول الواحد لا يكون اثرا
لعلتين واما العدم فلما تقرر انفا من لزوم انتفا المعلول لانتفا علته فالفاعل
علي هذا مرتبط بطرفيه بالحادث المعلول له فيجب بوجوده اي الفاعل
وجوده اي الحادث لامتناع تاخر المعلول عن العلة التامة كما تقدم ويجب
بعدمه اي عدم الفاعل التام اما بانعدامه او بانعدام شرط من جهات
التاثير عدمه اي عدم الحادث المعلول لما تقرر انفا من لزوم انتفا المعلول
عند انتفاء علته والا لزم افتقار وجوده دايما الي وجودها الا انه ان
روعي في المعلول عدم سابق فموجبه عدم سابق لعلته التي هي فاعله
وان روعي في المعلول عدم لاحق فموجبه عدم لاحق لعلته بمعني ان
انتفا وجود الري اولا مثلا لانتفا وجود الشرب اولا وانتفاؤه بعد وجوده
وهو انتفاؤه اللاحق انما هو لانتفاء الشرب بعد وجوده اللاحق له ولما
استشعر هنا بحثا وهو ان قولهم كلما انتفت العلة انتفى المعلول ينتقض
باشياء يصح انتفاؤها مع بقاء معلولها كالبنا يبقي بعد ذهاب الباني
اما بعدمه او بعدم بعض وجوه تاثيره في البنا وكذا الابن مع الاب
والسخونة مع النار نبه علي جوابه بقوله وبقا المعلول عند انعدام
العلة كما توهم بحسب ما يشاهد في مثل الاب والابن لا يتصور في المؤثرات
كلها وانما يتصور في المعدات اي العلل التي ليست مؤثرة في بقاء الشي

وانما اثري افعال تودي الى اعداد اصل ذلك الباقي واما بقاوه فمعلول لعلل
اخري او في بعض المائرات التي لاتوثر في البقا فالامور التي شوهد فيهما ما اوجب
توهم بقاء المعلول مع انتفاء علته من تلك المعدات او من بعض المائرات لكن
ليس لها تاثير في البقاء فعادت كالمعدات وذلك كالابن يبقى بعد ذهاب
الاب وانتفا اوجه تاثيراته وكالبنا يبقى بعد ذهاب البنا وانتفاء اوجه
تاثيراته وكسخونة الما تبقى بعد مماسة النار حال كون هذه الاشياء
مما يعد في المائرات اما كون الاب لايرد البحث باعتباره لكونه من المعدات
فلما ظهر من ان تاثيره في افعال تقتضي بحسب قصده الى اعداد مادة
الولد فيما تقبل حيوة التكون وتلك الافعال تنعدم بانعدام الاب وقصوده
فتكون الولد وبقاءه بعلل اخري لا بالاب وكذا البنا انما تاثيره في حركات
وافعال اوجبت وضع مادة البنا في محلها ولا تاثير له في البقاء ومعلولاته
التي هي افعال تنعدم بانعدامه فقد ظهر ان بقاء البنا لا بالباني بل بعلة
اخري كعدم مزيل الوضع كتوالي الامطار والهدم باليد ونحو ذلك وان
بقا الابن وتكونه لا بالاب بل البقا بالاغذية بلا معارض والتكون بمماسة
الرحم واختلاط المايين بلا معارض فلا بحث باعتبارهما واما النار وان كانت
موثرة في السخونة في مباشرها المودي لسخونة الما فلصحة ان لا تكون موثرة
في بقا السخونة فتخلفها علة اخري وهي في الما ذهاب برودته وعدم ممازجة
الهوي البارد لذلك الما وصح كون ما ذكر علة البقا لانه عدمي مضمح تعليله
بالعدمي فلم يلزم فيهما نفي الاثر بانتفا علتهما ويتبين هذا في المائرات ببيان
ان علة البقا قد تكون غير علة الوجود والى ذلك اشار بقوله **والموثر في الوجود**
قد يكون هو الموثر في البقا اي في بقاء ذلك الموجود وذلك **كالشمس** بالنسبة
للضوء الحاصل في مقابلها فانها هي الموثرة في وجود ذلك الضوء
وهي الموثرة في بقاءه على المقابل لانها اذا غابت عن المقابل انتفا بقاء
ضوءها عليه **وقد يكون** المائر في البقا **غيره** اي غير المائر في الوجود
وذلك **كمماسة النار** بالنسبة **للاشتعال** الذي هو اخذ النار المشتعل فيه
وشروعها في حرقه فان تلك المماسة علة للاشتعال اولا **واما استمرارها**
في الاشتعال فليس علتها المماسة الاولى وانما العلة في بقاء ذلك الاشتعال

واستمرار

واستمرار النار فيه دوام المماسة التي تحصل **بمعونة الاسباب** التي تمد
لبقاءه اي لبقاء ذلك الاشتعال فمماسة النار للفتيلة مثلا المطلية بالزيت
علة لاشتعال النار فيها ثم دوام ذلك الاشتعال يحتاج الى دوام المماسة
بايراد اسبابها من السقي بالزيت ودفع عوارض اخري كورود الما عليهما
وهبوب الريح القوية عليها ولهذا يقال ان علة الوجود قد لا تكون علة
للبقا فيحتاج الى علة اخري فاذا صح كون علة التاثير قاصرة على الوجود
جاز ان تنتفي ويبقى ذلك الموجود بعلل اخري وان كانت هي مائرة كما في
النار من غير اشتراط كونها معدة كالاب والبنا ثم لا يخفى ما في عبارة المص
لان قوله انما يتصور انتفا العلة مع بقا المعلول في العلة المعدة يقتضي
حصر ذلك في تلك المعدة بحيث لا يكون في المائر وما ذكرناه يقتضي
صحة ذلك في بعض الموثرة وقد قررنا نحن كلامه بما يقتضي نفي الحصر
وهو ظاهر ويجب ان يعلم ههنا ان ما ذكر من التفصيل في العلل
وتسميتها موثرة انما ذلك على مذهب الحكما وقد لعبت العوايد باذهانهم
فنسبوا التاثير لغير اهله وتمسكوا في المعقولات بما حقق اجتثاثه
من اصله وقد تقرر عند اهل الحق ان لا علة الا تعلق قدرة المختار
والا موثر الا قدرة العزيز الجبار واعلم ان اطلاق لفظ العلة على الموثر
مطلقا كما هنا وفيما تقدم ويأتي انما هو مجرد الجري على اصطلاحهم
ليتبين منهم مقاصدهم والا فلا اصل لذلك الاطلاق شرعا كما ان معنى
العلة في جانبه تعالى لا يصح عقلا والله الهادي بمنه وكرمه وتوفيقه

البحث الثالث في استلزام وحدة المعلول لوحدة العلة
دون العكس وما يتعلق به **وحدة المعلول بالشخص توجب وحدة**
الفاعل اي كون المعلول واحدا بالشخص يقتضي كون علته واحدة فلا
يجوز ان يكون لشخص واحد علتان مستقلتان بحيث يوجد بكل منهما
على الانفراد **خلافا لبعض المعتزلة** فانه يقول بالجواز اذ الجوهر الفرد
يجوز ان يلتصق بيد زيد ويد عمرو مثلا فاذا جذبته يد زيد ودفعته
يد عمرو لصوب الجذب في ان واحد فلا محالة تحصل حركته حينئذ
منهما معا ومن المعلوم ان كلا من الجذب والدفع يحصل به تحركه استقلالا

فعلي هذا التقدير يحصل معلول واحد هو حركة ذلك الجوهر عن علتين مستقلتين ورد بانه لا تاثير للجذب ولا للدفع بل العلة تعلق القدرة القديمة وهو واحد وانما قال واحد بالشخص احترازا من الواحد بالنوع فسياتي جواز ما منع هنا فيه **ولا عكس** اي ولا توجب وحدة العلة وحدة المعلول وانما قال في هذا المعني ولا عكس لان مضمون الكلام الاول ان كلما كان المعلول متحدا كانت العلة واحدة وعكسه الكلي كلما كانت العلة واحدة كان المعلول متحدا ولما لم يثبت هذا المعني صح نفي العكسية ونفيها بهذا المعني هو معني قولنا ولا توجب وحدة العلة وحدة المعلول وبهذا علم ان المنفي هو العكس الكلي بمعني ان وحدة العلة يصح معها اتحاد تلك العلة لمعلول كثير فقد يصدر عن علة واحدة معلول واحد وقد يصدر عنها معلول كثير **خلافا للفلاسفة** في ذلك **حين منعوا في صدور الكثير عن الواحد الحقيقي** وهو الذي وحدته شخصيه مع انتفاء تعدد الشروط والالات وانتفاء اختلاف جهات واعتبارات اذ متي ثبت تعدد شي مما ذكر انتفت الوحدة الحقيقية ولهذا قالوا لعنت الله عليهم ان الواجب تعالي لما كان واحدا حقيقيا امتنع صدور غير الواحد منه وسياتي الان الرد عليهم في ذلك **اما** تقرير المدعي **الاول** وهو وحدة المعلول توجب وحدة العلة فبوجهين احدهما **ان الشخص** الواحد **لو علل بفاعلين مستقلين** بان يكون وجوده متوقفا علي كل منهما مع ان كلا منهما كاف في الايجاد **لاحتاج** ذلك الشخص في وجوده **الي كل** من العلتين الفاعليتين **لعليتهما** اي لكون كل واحد من الفاعلين علة اذ العلة هي ما يحتاج المعلول اليه في وجوده الخارجي فاذا كان معللا بكل منهما احتاج الي كل منهما بحيث لا يوجد الا بكل اذ ما يوجد المعلول بدونه غير علة **واستغني** عطف علي قوله احتاج اي لو علل الشي الواحد بعلتين مستقلتين لزم احتياجه الي كل منهما ولزم استغناؤه **عنهما** اي عن كل منهما **لعلية الاخري** بمعني انه لما كان المقدر ان كل منهما مستقل بالايجاد فوجود المعلول تكفي فيه هذه فيكون في نفسه غنيا عن الاخري

اذ لو فرض انتفاؤها وجد بهذه وكذا يكون غنيا عن هذه لصحة وجوده بالاخري وكون الشي غنيا عن غيره محتاجا له متنافيان فلا يجتمعان في شي واحد وان كانت الجهة التي اوجبت اجتماعهما متعددة كما هنا اذ منشا الاحتياج العلية ومنشا الاستغنا الاستقلال وانما قلنا متنافيان لان معني استغنا الشي عن الشي عدم توقف وجوده علي ذلك الشي ومعني افتقاره له توقف وجوده علي ذلك الشي وهما متناقضان وثاني الوجهين ما اشار اليه بقوله **ولانه** اي المعلول الشخصي **اما ان يحتاج الي كل منهما** اي الي كل من العلتين المستقلتين بحيث لا يوجد الا بمجموعهما **فيكون كل منهما جزء علة** لا علة مستقلة ضرورة عدم الاكتفا الا بالمجموع في الوجود **او يحتاج لاحداهما فقط** دون الاخري **فتكون** التي احتاج اليها فقط **هي العلة** دون الاخري المستغني عنها وعلي كلا التقديرين فلا يصح ان كلا منهما علة مستقلة وهو المدعي وهذا في المعلل الواحد بالشخص **بخلاف** بخلاف المعلل الواحد **بالنوع** فانه يصح ان يعلل بعلتين مستقلتين باعتبار افراده **لان المحتاج** في المعلل الواحد بالنوع **الي كل منهما** اي كل من العلتين المستقلتين انما هو **فرد مغاير للفرد المحتاج الي الاخري** وذلك **كافراد الحرارة الواقعة بنيران متعددة** فان تلك الافراد من الحرارة معللة بتلك النيران فالفرد الواقع بهذه النار مغاير للفرد الواقع بتلك ولا استحالة فيه لان التاثيرين لم يتواردا علي محل واحد كما في المعلل الشخصي فيلزم تحصيل الحاصل ان لم يتخلف اثر كل منهما او تخلف المعلول عن العلة الواجبة ان تخلف وكلاهما محال ومثل افراد الحرارة الواقعة بنيران متعددة افراد الحرارة الواقعة بالنار وبالشمس وبالحركة بنا علي اتحادها بالنوع وقد اقتضي ما تقرر انه يجوز في المعلل النوعي تعدد العلل ورد فيه ان النوع ان استغني عن العلة المعينة لذاته لم تعرض له الحاجة لذاته بالنسبة لتلك العلة فلا تكون له تلك العلة علة اذ لا يحتاج اليها والعلة ما يحتاج الشي اليه وان لم يستغن عنها بان افتقر اليها

بينهما امتنع التعدد والالزم الافتقار اليهما ذكونها علة والاستغنا عنهما
بالاخري كما تقدم واجيب عن هذا الايراد بانه يحتاج الي واحدة
لابعينها لذاته فلا يحتاج الي واحدة معينة لذاته ولكن العلة توجب
فردا معينا من ذلك النوع فالتعيين من جانب العلة لامن جانب
النوع بمعني انه عرضت له الحاجة في فرد منه الي علة معينة لاقتضا
تلك العلة المعينة لذلك الفرد المعين المتضمن لذلك النوع والا فهو
لذاته لا يحتاج كما عرض له الاستغنا بالاخري في الفرد الاخر فالحاجة
منه لذاته الي واحدة لابعينها واما المعينة فالاستغنا عنها بالعرض
والحاجة بالعرض فثبت بهذا ان النوع في الحقيقة لايعلل من حيث
هو بعلة معينة فلا يوصف بالنظر لذاته بالغني عنها ولابالافتقار
لها وانما يوصف بهما باعتبار الافراد التي يعرض لها الوجود في
ضمنها وهذا البحث وجوابه للرازي رحمه الله تعالي والزمه
صاحب المواقف انا اذا جوزنا التعليل بعلة لابعينها ليصح تعدد
العلل جاز ذلك في الفرد الشخصي ايضا فنقول هو محتاج الي علة
لابعينها فعلته متعددة من حيث المفهوم صحيحة التعدد باعتبار
افرادها فيصح تعدد العلل لشخص واحد فحاول المص الجواب
عن هذا بانه ولو صح في الفرد ما ذكر فانما هو علي سبيل البدل لاعلي
سبيل اجتماع العلل في فرد واحد فانه لايصح في الشخص لاتحاده
فلا تؤثر فيه علتان ويصح في النوع لتعدد افراده فيكون الموجود
باحدهما خلاف الموجود بالاخري وحاصله تسليم التعليل في الشخص
باحدهما لابعينها لكن مع امتناع الاجتماع اذ لايلزم من التعليل
باحدهما لابعينها جواز اجتماعهما بخلاف النوع فمع جواز الاجتماع
والي هذا اشار بقوله **فالفرد بعينه يحتاج** في وجوده **الي علة بعينها**
لامتناع وجوده عن مستقلين والالزم تحصيل الحاصل ان اثر او ار تمام
المعلول عن علة ان لم يؤثر بعد وجودها **وفرد ما** اي احد الفردين
لابعينه **يحتاج الي علة ما** اي الي احدي العلتين او العلل لابعينها
علي سبيل البدلية بمعني ان معينة منها مؤثرة فيه بدلا عن الاخري

او

او الاخري بدلا عن تلك المعينة وهو معني قوله **مع امتناع الاجتماع** اي لاتؤثر
فيه العلتان حال اجتماعهما في الوجود بل اذا اثرت فيه امتنع وجود الاخري
وبالعكس وذلك لاتحاده فلا يصح تاثره عن شيئين وهذا في الشخص **واما**
النوع فهو يحتاج كما تقدم **الي علة ما** فلا يلزم تاثير واحدة معينة
في جميع افراده بل كل فرد منه يحتاج الي علة معينة **مع جواز الاجتماع**
اي اجتماع تلك العلل في الوجود وانما جاز الاجتماع في النوع **نظرا الي**
تعدد الافراد فلا يلزم توارد اثرين مستقلين علي شي واحد واعلم
ان في كلام المص في هذا الجواب بحثا وهو ان الزام صاحب المواقف
للرازي انما هو في المعلل الشخصي والذي ذكر المص وهو احد الشخصين
لابعينه ليس معللا شخصيا بل هو كلي صادق بفردين فهو بمثابة
النوع في صحة تعدد افراده المصحح لاجتماع العلل في الوجود في افراد
متعددة فكان الاولي في الجواب ان يقال الشخص يحتاج الي احدهما
لابعينها مع امتناع الاجتماع في الوجود حال وجوده وهو حاصل ما حكي
التردد فيه واليه اشار بقوله **وهل يستند الفرد بعينه الي علة ما**
بان يصح تاثره عن كل من علتين او علل **بان يقع بعضا مثلا كما يقع**
بتلك علي سبيل البدل بان يكون اذا وجد باحدهما امتنع وجود
الاخري لاعلي سبيل الاجتماع بان يصح اجتماعهما في الوجود لاستلزامه
للمحال **ويكون** وقوع شخصه بوقوع كل منهما كوقوعه بالاخري بحيث
لايتبدل ذلك **الشخص** علي تقدير صدوره من تلك الاخري كحجر
يدفعه زيد في مسافة معينة وزمان معين علي قدر معين في حركته
فيصح ان يفرض ان تلك الحركة توجد بعينها بدفع عمرو ولا يصح
ذلك الاستناد **في ذلك تردد** اي نظر واحتمال فيصح ان يقال
بالاستناد نظرا الي ان تشخص الشي يتحقق بدون فاعله وان يقال
بعدمه نظرا الي ان التشخص لايتحقق في الشي الا باعتبار تعلق
تاثير المؤثر الخاص به فيتحد مؤثره والاقرب الاول فان التشخص
يتعقل بدون تاثير المؤثر فيصح ان يتوارد التاثيران علي البدلية
في شخص واحد ولك ان تقول فيما تقرر في هذه المسالة ان كان الكلام

في المعلول حال حصوله في الخارج فلا وجه للقول بالتعدد لا في النوع ولا في غيره
اما النوع فلعدم صحة وجوده من حيث انه نوع اذ التحقيق ان الكلي لا وجود له
خارجا واما في الشخص فلعدم صحة توارد تاثيرين مستقلين علي شي لانه ان ثبت
مقتضاهما لزم تحصيل الحاصل والا لزم ارتفاع المعلول عن علته الموجبة
وان كان في المعلول قبل وجوده فصحة وجوده بكل منهما علي البدلية ان
كان معناه كما اشرنا اليه انه بحيث يمتنع وجود احدهما عند وجود الاخري
فلا وجه للاختلاف فيه اذ التشخص لا يتوقف علي فاعل مخصوص وان كان
المعني انه بحيث يجوز وجود الاخري عند وجود احداهما يمتنع قطعا لانه
تجويز للمحال الذي هو اجتماع تاثيرين مستقلين ولا فرق في الاستحالة بين
تجويز المحال ووقوعه فليتامل والله الموفق بمنه ثم اشار الي دليل
المخالف في الحكم الاول وهو امتناع تعدد العلة لمعلول واحد وقد
اشرنا اليه فيما تقدم عند ذكر المخالف وهو بعض المعتزلة فقال
تمسك المخالف في الحكم المذكور بانه قال يجوز تعدد العلة لمعلول واحد
بان حركة اي تمسك بهذا الدليل وهو ان حركة جوهر فرد يجوز ان
تصدر من علتين لجواز ان يلتصق ذلك الجوهر بيد زيد وبيد عمرو فيدفعه
زيد حين يجذبه عمرو مع فرض تساوي زيد وعمرو في القوة وتساوي الجذب
والدفع في الاعتدال وعدمه فاذا كانت حركة الجوهر علي هذه الكيفية
فلا شك انها واحدة مستندة لكل من دفع زيد وجذب عمرو الذين هما
علتان مستقلتان لها اما الاستقلال فظاهر لصحة وقوعها بكل منهما
علي حدة بالضرورة واما كونهما علتين معا فلعدم رجحان احداهما علي
الاخري في التاثير في هذا الغرض حتي تنسب الحركة لها علي حدة
واما اتحاد الحركة فلعدم صحة اجتماع المثلين ويؤكد وحدتها
كونها في جوهر فرد اذ لو كانت في جسم واحد فربما يتخيل تعددها
بتعدد المحل الذي هو جواهر ذلك الجسم قلنا نحن في دفع ما تمسك
به لا نسلم استناد الحركة المذكورة الي كل من العلتين المذكورتين
علي حدة من حيث ان كلا منهما استقلت في ايجادها بل هي مستندة
الي الكل اي الي مجموعهما فلم توجد الا بالمجموع فكل منهما جزء علة

لاعلة

لا علة مستقلة ولا يلزم من كون العلة من شيئين فاكثر تركب المعلول حتي
يلزم من انتفا تركبه كالحركة المذكورة انتفا تركب العلة وهذا جواب الزامي
علي مذهب الخصوم القايلين بصحة كون قدرة العبد علة في وجود الاثر
والجواب الحق وهو الذي اقتصرنا عليه فيما تقدم ما اشار اليه بقوله
او الي الواجب اي نقول تلك الحركة مستندة الي المجموع او مستندة للواجب
تعالي فانه هو الخالق لكل حركة ولكل جذب ودفع واما الثاني اي اما تقرير
المدعي الاول فلما تقدم واما تقرير الثاني وهو جواز صدور الكثير عن الواحد
الحقيقي فلان الاصل في كل ما تدعي صحته هو الامكان فلنا ان نتمسك
في صحة المدعي الذي هو صدور الواحد عن الكثير بكون الاصل فيه
كغيره هو الامكان فيتحقق بذلك صحته اذ لا يعدل عن امكانها كغيرها
ما لم يمنع البرهان من ذلك الامكان ولا برهان يمنع هنا اذ لا تظهر
لذلك الصدور استحالة ذاتية او عرضية ومن ادعاها فعليه بيانها وهذا
دليل اقناعي ثم اشار الي دليل التحقيق بقوله ولانا نبين استناد الكل
اي نقول بجواز صدور الكثير عن الواحد الحقيقي لما نبين من ان الاشيا كلها
مستندة في وجودها الي الواجب تعالي ابتدا اي من غير واسطة والواجب
تعالي واحد حقيقي اذ لا تركب في ذاته تعالي وذلك قاطع للكل وهم
ثم اشار الي ما احتج به المخالف في هذا المطلب الذي هو صحة صدور
الكثير عن الواحد الحقيقي والمخالف كما تقدم هم الفلاسفة فزعموا انه
لا يصدر عن الواحد الا الواحد فقال احتجت الفلاسفة علي مدعاهم
وهو صدور الواحد الكثير عن الواحد بوجوه ثلاثة الاول منها ان
مصدريته اي مصدرية الواحد الحقيقي لهذا الصادر مثلا غير مصدريته
لذلك الصادر الاخر يعني ان صدور شيئين فاكثر عن الواحد يستلزم كونه
محلا لصدورهما وكونه محلا لصدور الغير عنه هو معني المصدرية
ولا يخفي ان المحلية هنا مجازية والمراد كونه موصوفا بان الغير
صدر عنه ومعلوم ان كونه صدر عنه هذا غير كونه صدر عنه
اخر فاذا ثبت التغاير بين المصدريتين اللازمتين علي تقدير صدور
غير الواحد عن الواحد فهو اما نفسهما فيكون مركبا منهما او نفس احداهما

دون الاخري فالاخري اذا دخلت فيه تركب مع مايلزم عليه من مناقضة كونه
نفس احداهما دون الاخري وان كان غيرها فحينئذ اذا دخل فيه اي ان دخل
في كنه الواحد الحقيقي شي منهما اي من المصدريتين فان كان كل منهما او احدهما
من كنهه تركب اي ان دخل شي منهما في كنهه لزم كون الواحد الحقيقي مركبا
ضرورة انه ليس نفس المصدريتين علي هذا التقدير ولانه منشاهما عند
العقل والشي لايكون منشا لنفسه فيلزم علي ذلك التقدير تركبه من المصدرية
وغيرها والغرض انه واحد حقيقي لاتركب فيه فبطل دخول المصدرية
فيه والا بان لم يدخل فيه شي منهما بل كل من المصدريتين فاكثر خارج عن
كنهه تسلسل اي لزم تسلسل ماذكر من المصدرية وانما لزم التسلسل
علي تقدير كون المصدرية غير داخلة بل عارضة للواحد الحقيقي ضرورة
اي لماثبت بالضرورة وهو ان العارض للشي معلول اي مستند لذلك الشي في
الوجود فيكون معلولا له اذ لايستقل بالوجود عن المعروض وكل معلول له
صدور من غيره الذي هو علته والا لم يكن معلولا لذلك الغير واذا كان لهذه المصدرية
علي تقدير خروجها عن حقيقة الواحد صدور عنه فلصدورها مصدرية هي
كونه له محلا يحصل عنه ثم ننقل الكلام الي تلك المصدرية فيلزم فيها
مالزم في الاول فتتسلسل المصدريات بان يوجد منها مالاينتهي لتوقف
وجود كل واحدة علي وجود مصدرية اخري ولا يخفي ان هذا الدليل لايتم
الا بتقدير كون العارض اي الوصف الخارج عن الحقيقة لابد له من حدوث
عن معروضه اي موصوفه وهو غير مسلم لصحة كون الوصف قديما
للموصوف خارجا عن حقيقته ثم لو فرض ان العارض لابد له من صدور
لم يتعين كون فاعله هو معروضه ولكن اللازم واحد علي التقديرين
اعني كون فاعله معروضه وغيره وقد علم ايضا انه لايتم الا بتقدير وجود
المصدريات ليستحيل التسلسل فيها اذ لا استحالة في تسلسل الاعتبارات
لتحققه في كل شي فان غيرية زيد لعمرو اعتبارية ثم له غيرية باعتبار
كل فرد من افراد الممكنات التي لاتتناهي فتكون له غيريات لاتتناهي وكما
سلب كل فرد عنه فتكون له سلوب لاتتناهي ولا استحالة في ذلك لعدميتها
والعدميات لاتقدد لها الا في العلم ولا استحالة في عدم تناهي عدد

المعلومات والي منع هذه المقدمة وهي كون المصدرية وجودية اذ عليها كما
قررنا ابتني تمام الدليل اشار بقوله ورد هذا الاستدلال بانها اي المصدرية
التي هي كون الشي صادرا عن الشي امر اعتباري لاتحقق لها الا في الاذهان
اذ معناها لايعقل الا بين صادر ومصدر عنه ومالايعقل الا بين شيئين وهو
شي واحد لايقوم بذينك الشيئين معا لوحدته ولا باحدهما لعدم استقلاله
معه بالمفهومية والتحقق فتعين كونه اعتباريا عدميا وان كانت المصدرية
اعتبارية لم يصح كونها جزءا من الفاعل الوجودي ولو سلم تقدير دخولها
فيه فلا يلزم التركب المحال وكذا لايلزم من كونه عارضا كونه معلولا
يستحيل فيه التسلسل اذ لا استحالة الا في الوجودي مع ان الكلام في التاثير
في المعلول ولا تاثير في العدمي ومما يدل علي كون المصدرية اعتبارية انها
لو كانت متحققة في الخارج بان يكون لها وجود فيه كوجود البياض
لم تتمحض وحدة الفاعل اي لم يكن الواحد الحقيقي واحدا محضا وان فرض
وحدته التي تقع عندهم سببا وحدة الفاعل بل تكون له جهة تركب
منها لان تلك المصدرية علي تقدير وجودها وان كانت واحدة غيره
قطعا اذ هو منشاها فان كانت داخلة فيه لزم تركبه من جنسها فلم يكن
واحدا محضا فوحدة المصدرية لاتوجب نفي التركيب علي هذا التقدير
وان كانت خارجة لزم تكثر المعلولات تكثرا دفعيا علي ماسيتقرر فلم يغن
فرض وحدتها علي تكثر المعلولات المحترز عنه بل نقول يلزم لاتناهيها
اي يلزم عدم تناهيهما زيادة علي تعددها وعدم تناهي الموجودات
محال وقد تبين بما قررنا ان لزوم نفي التمحض انما هو بتقدير كون
المصدرية الموجودة داخلة في الفاعل ولزوم التكثر وعدم التناهي
انما هو بتقدير كونها خارجة عنه لا ان كلا منهما لازم لجهة واحدة
كما هو ظاهر العبارة ولكن لزوم عدم التناهي بتقدير كونها خارجة
عنه اذا صدر عن الواجب شي اذ معلولية اي وانما قلنا باللزوم
المذكور وخصصناه بالصدور عن الواجب لان معلولية العارض اي كون
العارض معلولا عن الواجب هناك اي حيث يصدر عنه مسلمة
فيلزم اذا كانت المصدرية موجودة خارجة ان يكون لها صدور

وصدورها هو المعنى المقصود من المصدرية وذلك يقتضي كون الفاعل
له مصدرية لتلك المصدرية وهي خارجة موجودة فيكون لتلك
المصدرية اعني مصدرية المصدرية صدور فيكون للفاعل مصدرية
باعتبار هذا الصدور الثاني ثم ننقل الكلام الى المصدرية الثالثة فيلزم
فيهما مالزم فيما قبلهما ويتسلسل هذا اذا قدر ان الواجب صدر منه شي
لان الفاعل الواجب عند الفلاسفة تعالى الله عن قولهم موجب بالتعليل
وهو القديم الاول فيلزم ان يكون العارض له معلولا له فلا يكون معلولا
لغيره اذ لا وجود لغيره مما يصدر عنه لا يكون الا معلولا له بخلاف العارض
لغيره فيصح ان يكون معلولا لغيره ومنه لصحة وجود علة اخرى
معه توجب ذلك العارض فلا يلزم ان تكون لمعروضه مصدرية
لتلك المصدرية فيلزم التسلسل وهذا الكلام وان ظهر من شرح
صاحب الكتاب تسليمه وتقريره على الظاهر ضعيف فانه اذا كان الكلام
في العلة التي صدر عنها شي وانه لا يتكثر في زعمهم حيث اتحدت فلا يعقل
تعليل صدوره بغير تلك العلة لا في الواجب ولا في الجايز ثم لو سلم امكان
تعدد فاعل ذات الصادر وفاعل الصدور بان يقال يجوز تعدد الفاعل
الجايز فيكون احدهما علة لذات الصادر والاخر علة لصدوره لزم التسلسل
ايضا لان الكلام في العلة المايرة فنقول هذا الصدور حيث كان موجودا
فله صدور بعلة موثرة فيه وان كانت غير علة الصادر ولصدوره صدور
فيلزم فيه ما لزم فيما قبله وهلم جرا فيلزم وجود ما لا يتناهي وهو
التسلسل المحال سواكان ذلك بتعدد العلل اوبدونه فافهم ثم اشار
الى معارضة هذا الدليل الذي استدلوا به على امتناع صدور الكثير
عن الواحد بقوله على انه اي يرد ما ذكر زايدا على ما تقدم هذه
المعارضة وهي ان الشان لو صح هذا الدليل بان اوجب عدم صحة الصدور
للكثير عن الواحد لزم ان لا يصدر عن الواجب تعالى شي ما اصلا لكون
صدوره مغايرا اي وانما قلنا بلزوم ما ذكر لان صدور شي عن الواحد
مغاير للواحد قطعا وكون الواجب واحدا حقيقيا مسلم فاذا كان صدور
الغير عنه مغايرا له واذا كان ذلك الغير واحدا الا اختلاف حقيقة الواجب

وصدور

٢٧

وصدور الغير عنه فالصدور الذي يرجع الى معنى المصدرية ان كان داخلا
في الواجب تركب وان كان موجودا فله صدور فيلزم في صدوره ما لزم
فيه وهلم جرا فيلزم التسلسل وكلاهما محال فيلزم ان لا يصدر عن
الواجب شي وان كان ذلك الشي متحدا ولا يخفى ان هذا الالزام مبني
على ما تقدم وهو لزوم اما عدم تمحض وحدة الواحد والتسلسل فلو استغني
عنه فهم مما تقدم ولكن ساقه معارضة حيث سلموا ان الواجب صدر
منه شي ثم اشار الى معارضة ت اخرى بقوله ويلزم ايضا ان تم هذا
الدليل بان انتج بالوجه السابق كون الواحد لا يصدر منه الا الواحد
ان لا يسلب عنه اي عن الواجب الا واحد لان سلب شي عنه مفهوم مغاير
لسلب غير ذلك الشي فاذا تعدد السلبان وهما متغايران في انفسهما
ومغايران للواجب لزم ما تقدم من كون المغايرين ان كان الواحد انفسهما
لزم تركبه وان كان غيرهما او غير انفسهما احدهما ودخلا او احدهما فيه
لزم التركب ايضا وان خرجا او احدهما لزم التسلسل ويلزم ايضا ان لا
يتصف الواجب تعالى الا بوصف واحد والا بان دخل الاتصافان فيه
او احدهما لزم التركب وان خرجا او احدهما لزم التسلسل لان الوصف
عندهم معلول للموصوف اذ لا يقوم بنفسه بل هو مفتقر لموصوفه
فهو يكسبه الوجود ويلزم ايضا على ذلك التقدير ان لا يقبل الا وصفا
واحدا اذ لو قبل اثنين فقبولهما غيران فاما ان يكونا داخلين او
خارجين او احدهما فيلزم ما تقدم لكن كون الواجب لا يسلب عنه
الا الواحد ولا يتصف الا بالواحد ولا يقبل الا الواحد باطل لوجوب سلب
كل ما سواه عنه مما ليس باوصافه ووجوب اتصافه وقبوله للكثير
اما عند اهل الحق فيتصف بالمعاني والمعنوية وغيرها واما عند الخصوم
فيتصف بالمبداية والوجوب والوحدانية وغير ذلك وقد علم ايضا
مما تقدم ان المعارضة بهذه الالزامات انما تتم ان كانت وجودية
والا فلا يستحيل تسلسلها كما ان الدليل المعارض انما يتم بذلك التقدير
على ما تقدم فالمصدرية المستدل بلزوم التسلسل فيها بتقدير
صدور الكثير عن الواحد اذا فرضت وجودية وفرض ما ذكر من السلب

والاتصاف والقابلية اعتبارية لم يصح المعارضة اذ للخصم التزام تعدد ها
وتسلسلها فلا لحالة لاعتباريتهما دون المصدرية فيتم الاستدلال بلا
معارضة اذ هي الزام الخصم احالة ما اعترف بثبوته وانما تلزمه الاستحالة
ان ساوت تلك الامور ما اعترف باحالته ولما كانت المعارضة لا تتم الا
بكون هذه الامور وجودية اشار الي منع وجودها وبيان كون المصدرية
وجودية لدفع هذه المعارضة والي دفع ذلك فقال فاذ قيل السلوب
التي تحقق تعددها مع تغايرها بالنسبة الي الواجب تعالي اعتبارات
لا تحقق لها في الخارج ولا تمايز بينها في الاعيان لعدم وجودها فلا
استحالة في تسلسلها اذ حاصل تسلسلها لزوم صحة تعلق العلم
بما لا ينتهي وليس بمحال وكذا الاتصاف الذي هو كون الشي متعلق وصف
والقابلية التي هي كون الشي لابيا في وصفا من الاوصاف فانهما مثل
السلوب في كونهما اعتباريين فلا يستحيل التسلسل فيهما فبعد تسليم
تعددها علي وجه يوجب التسلسل لا يلزم المحال الذي هو تسلسل
الموجودات بخلاف الصدور الذي هو مرجع معني المصدرية المتقدمة
فانه وجودي هنا فيستحيل التسلسل فيه اللازم علي كون معلول
الواحد الحقيقي متعددا وهو خارج عنه وانما قلنا انه وجودي هنا
لانه كما يطلق علي معني اعتباري هو غير مراد هنا وذلك الاعتباري
له هو معني يعرض للعلة والمعلول من حيث ملاحظتهما اعني العلة
والمعلول معا فيكون معناه وقوع المعلول عن علته ولاشك انه حينئذ
اعتباري يتعقل بينهما معا كساير الاضافات العدمية كذلك يطلق علي معني
حقيقي اي متحقق في نفسه لا يتوقف في فهمه وتقرره علي شيين حتي
يكون اعتباريا به بل هو وجودي وهذا المعني الحقيقي المراد بالصدور
هنا هو كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول ولكن لا اعني به هذا الكون
بنفسه لانه يكون اعتباريا ايضا ضرورة كونه نسبة حينئذ بين المعلول
والعلة وانما اعني به خصوصية متحققة في نفسها مستقلة بالمفهومية
بحسبها يجب المعلول وانما قلنا انها حقيقية مع كونها بحسبها يجب
المعلول لانه لا يلزم من كون الشي هو بحيث يجب عنه غيره كونه اضافيا

اعتباريا

اعتباريا فان الواجب تعالي يجب عنه الغير وليس اعتباريا واذا كان المراد
بالصدور هذه الخصوصية المتحققة فحينئذ ان تعدد المعلول فهو اي الصدور
الذي خصوصيته بحسبها يجب ذلك المعلول متعدد والا بان لم يتعدد ذلك
الصدور الذي هو الخصوصية واحد و اذا تقرر استلزام كل معلول لخصوصية
هي الصدور بحسبها يجب لزم من تعدده تعدد العلة فنقول حينئذ ان كانت
العلة علة لذاتها لا لخصوصية اوجبت لها المعلول فهو اي ذلك الصدور
الذي هو ما يوجب المعلول ذات العلة اذ لا خصوصية توجب المعلول سوي
تلك الذات والا بان لم يكن ذلك الصدور الذي هو خصوصية توجب المعلول
ذات العلة فهو حالة تعرض لها اي لتلك العلة وقد تقرر بهذا ان كل معلول
له ما يوجبه بالخصوص فلزوم تعدد الجهات علي هذا متحقق عند صدور
المعلولات المتكثرة ضرورة ان كل معلول حينئذ له ما يوجبه بالخصوص
والا فلم اوجبت العلة ذات المعلول الخاص ولكن انما يكون تعدد الجهات
التي هي العلل اي الخصوصيات او ذوات العلل عند صدور الكثير اي
وقوع الكثير من المعلولات لان هذا الصدور الاعتباري يستلزم الصدور
الحقيقي المتعدد بتعدد المعلول و لا يكون تعدد الجهات عند صدور
اي وقوع الواحد وحاصل هذا دعوي ان كل معلول لا بد له من ما يوجبه
بالخصوص اما نفس ذات العلة فيلزم من تعدده تعددها واما خصوصية
فيها فيلزم من تعدده تعدد تلك الخصوصيات واسندت هذه الدعوي
بانه ان لم يوجبه موجبه بالخصوص دون غيره وجب ان يوجب كل
شي والا فلم اختص بايجابه والمجيب يقول اي مانع من ايجاب ذات
العلة لاشيا لمناسبة جامعة لتلك الاشيا او ايجاب خصوصية فيها
لتلك الاشيا وبتلك المناسبة فان الحكم بايجاب واحد دون غيره تحكم
سوا اوجبته ذات العلة او خصوصية فيها بسيطة ثم جعل كل صدور
اعتباري مستلزما لصدور اخر حقيقي هو ذات العلة او خصوصية
فيها حكم بلا دليل عليه لجواز ان تكون الصدورات الاعتبارية
عن شي واحد لا عن اشيا حتي يلزم من تعدد المعلول تعدد العلل وكذا
جعل تعدد الجهات يكون لا محالة عند تعدد المعلول وانما تتحد الجهة

عند اتحاد المعلول تحكم ايضا الا ان هذين تحكمان مبنيان على التحكم الاول وهو
كون كل معلول مخصوص مستلزما لعلة مختصة فاذا تبين انه تحكم
بطل ما ابتنا عليه والى هذا اشار بقوله قلنا في رد هذا الكلام هذه
تحكمات لا تقتضي اي لا تحكم بصحتها شبهة معتبرة فضلا عن الدليل
فلا يلتفت اليها وما ذكر من ان العلة لو لم تختص بمعلول مخصوص فلم
اوجبته دون كل شيء مدفوع دفعا واضحا كما تقدم يجوز ان توجب اشيا لمناسبة
لتلك الاشيا دون غيرها فتلك الشبهة غير معتبرة اصلا فهي كالعدم
وقد تبين بما قررنا ان ليس هنا في الحقيقة الا تحكم واحد هو التزام ان
كل صدور اعتباري لا بد له من خصوص علة الا ان الكلام في ذلك لما
بسط واشتمل على جمل ابتنا بعضها على بعض صارت كلها تحكمات على
انا نقول هذا الكلام كله حاصله الدعوى الاولى اذ المصدرية فيه
جعلت وجودية وادعي فيها لزوم التعدد فهو كله عند التامل تطويل
بلا طايل وتفنن في التعبير عن ما ادعي اولا ثم اشار الى توجيه اخر
يصح به ما ادعي من تعدد العلل بتعدد المعلول على وجه لا يكون مع
بيان ان ذلك يخرج المعنى عن محل النزاع الذي هو تعدد العلل الوجودية
حقيقة بتعدد المعلولات فقال فان قيل ليس مرادهم ان تكثر المعلول
يستلزم تكثر المصدريات الوجودية فيلزم اما التركيب او التسلسل
حتى يدفع بان المصدرية اعتبارية بل مرادهم ما هو واضح مسلم عند
كل احد وهو انه كلما تكثر المعلول تكثر الفاعل لذلك المعلول المتكثر
ولو كان تكثر ذلك الفاعل بالحيثية اللازمة لكونه فاعلا لشيئين فاكثر
ضرورة اي وانما قلنا ان تكثر المعلول يستلزم تكثر الحيثيات في الفاعل
فيلزم تعدد الفاعل باعتبار تلك الحيثية لما تقرر بالضرورة وهو ان
فاعليته لهذا المفعول اي ايجاده له اعتبار مغاير في مفهومه ومعناه
لفاعليته اي ايجاده لذلك المفعول الاخر اذ لو لم يتغاير الايجاد المضاف
لزيد والايجاد المضاف لعمرو مثلا لزم كون زيد هو عمرو بحيث لا يعقل
ما اضيف لاحدهما الا بتعقل ما اضيف للاخر واستقلال التعقل في كل منهما
امر بديهي واذا تقرر هذا وهو انه كلما تعدد المفعول تعدد الفاعل ولو

بالحيثية

بالحيثية بمعنى انه اذا فعل شيئين ففيه حيثيتان كونه فاعلا لهذا وكونه فاعلا
لذاك وكذا اذا فعل اشيا فيكون متعددا بتلك الحيثية اذ الشيء مع شيء
معين خلاف نفسه مع شيء اخر لاختلاف الجهتين فمن المعلوم انها قضية
شرطية كلية اعني قولنا كلما تعدد المعلول تعدد الفاعل فيلزمها
بعكس النقيض انه كلما لم يتعدد الفاعل لم يتعدد المعلول وهو معنى
قولنا كلما لم يتكثر الفاعل ولو بالحيثية بان كان ذلك الفاعل متحدا
من كل وجه بحيث لا يتعقل له حيثيتان فاكثر اتحد المعلول وهذا اعني
قولنا كلما اتحد الفاعل اتحد المعلول هو المدعى قلنا في دفع ذلك هذا
كلام خال عن التحصيل اي لا ينتحله المحصلون لحقايق العلوم الغايصون
الى دقايق الفهوم فان التعدد بالحيثية لا معنى لجعله من مبادي الاراء
مطلقا لظهور امره وانه لا ينافي الوحدة الحقيقية فكيف باراء الحكما الذين
هم من ادق الناس نظرا وان كان من لا يهتدي منهم بنور النبوة غايصا في
بحبوحة الغلط وهو يجعل من مذهبهم وهو هادم اساس قواعدهم
اي قضاياهم المبنية على امتناع تعدد اثار البسيط لذاته وهو الذي
لا يقبل التركيب بوجه ومن قضاياهم ان الواجب المسمى بالعقل عندهم
لبساطته لا يصدر منه الا البسيط وهو العقل الثاني ولما كان العقل
الثاني له صفتان العقلية والامكان الذاتي تعدد اثره لتركبه بوجود
وصفتين ذاتيتين له وسياتي ان شا الله تعالى ابطال مذهبهم في ذلك
فظهر ان مرادهم باستلزام تعدد المعلول تعدد الفاعل استلزامه
تعدد الفاعل الحقيقي لا تعدد الاعتبار فتعدد الفاعل عندهم ينافي
وحدة فاعله وحدة حقيقية ولو كان مرادهم ما ذكر لم ينافي تعدد الفعل
وحدة الفاعل اذ غاية ما يستلزم تعدد الفعل حينئذ تعدد الحيثيات
وتعدد الحيثيات تصح مع وحدة الفاعل وحدة حقيقية والى هذا اشار
بقوله فان تعدد الحيثيات اي وانما قلنا ان ما ذكر خال عن التحصيل
هادم لما قرروا وهو ان تعدد الاثر ينافي وحدة الفاعل لانه لو كان
مرادهم ان تعدد الفعل ينافي وحدته من جهة استلزام تعدد الفعل
لتعدد الحيثيات كان تعدد الحيثيات وهو اللازم عن تعدد الفعل

منافيا للوحدة الحقيقية كما بينا فيها تعدد العقل لكن هذا لا يصح لان تعدد الحيثيات
العقلية اي التي تعتبر عقلا من غير ان يكون لها وجود في الخارج لا يقدح
ذلك التعدد للحيثيات في الوحدة الحقيقية وما لا يقدح في الوحدة الحقيقية
لا يكون لزومه لتعدد العقل مبطلا لمراد الذي هو انتفاء الوحدة الحقيقية
عند تعدد العقل ليفتقر ان الواحد لا يفعل متعددا اي لا يصدر عنه الا
واحد والا بان كان تعدد الحيثيات قادحا في وحدة الفاعل وحدة حقيقية
لما امكن ان يصدر عنه اي عن الفاعل الحقيقي واحدا ايضا كما لا يصدر
عنه متعدد بهذا الاعتبار اذ صدور الواحد مستلزم للتعدد الحيثي
كصدور المتعدد فان كان ذلك التعدد منافيا للوحدة الحقيقية فيهما
والا فيهما وذلك لان مصدريته اي لان كونه صدر عنه واحد
مغايرة اي الفاعل الحقيقي بحسب ما يتعقل من كل منهما اذ مفهوم
الفاعل وصدور الواحد عنه غيران ضرورة وهذا الصدور عنه وصف له
فان كانت الحيثية تنافي الواحد الحقيقي لم يصدر عنه واحد لاستلزامه
حيثية تتصف بها فلا يكون واحدا حقيقيا واعلم ان الاولى منع من هذا
الجواب بما ذكر ان يقال لا يصح ان يكون ما ذكر مراد الحكم لانهم قد صرحوا
بان تعدد العقل ينافي كون الفاعل واحدا حقيقيا فاذا كان تعدد العقل
انما يستلزم تعدد الحيثيات لم ينافي وحدة الفاعل اذ تعدد الحيثيات
لا ينافي وحدته والا نافي ايضا صدور الواحد لوجود حيثية زايدة في الفاعل
بسبب صدوره هذا اذا اريد بالفاعل ذاته فله حيثية ذاته اي كونه
عقلا قديما وحيثية الصدور للواحد عنه واما اذا اريد به الفاعل من
حيث انه فاعل لم يلزم تعدد الحيثية اصلا لان معنى فاعليته حينئذ
هو معنى مصدريته فالالزام على هذا اهون ان يقال لهم ذات الفاعل لها
حيثية العقلية والقديمة ولها حيثية الصدور فان كانت الحيثيات
توجب التركيب او التسلسل فصدور الواحد يوجبهما فيستحيل كما استحال
كل منهما فافهم الثاني من الاوجه الثلاثة المستدل بها على ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد انه اي الواحد اذا صدر عنه واحد فلو صدر
عنه اثنان وهو اي صدور الاثنين ليس واحدا اي ليس صدور واحد

اجتمع

اجتمع النقيضان في ذات الواحد الذي صدر عنه اثنان بمعنى ان صدور
الواحد وصدور ما ليس بواحد وهو الاثنان او اكثر متناقضان واذا وقع
الصدوران عن الواحد اتصف بكونه صدر عنه واحد وكونه صدر عنه ما ليس
واحدا وهو الاثنان او اكثر واتصافه بهذين الصدورين اتصاف بالنقيضين
معا من جهة واحدة اذ الغرض ان الموصوف بهما واحد من كل وجه وذلك محال
بخلاف ما اذا تعددت الجهة التي وقع منها الصدور بان كان علة صدور
الاثنين خلاف علة صدور الواحد اما باستقلال العلتين وانفصالهما
في الخارج واما بتعددهما في موصوف واحد فان كان من الصدورين حينئذ
اعني صدور الواحد وصدور ما ليس بواحد يستند الي جهة تخالف جهة
الاخر فلا يلزم اجتماع النقيضين اذ المتصف على هذا بصدور الواحد
خلاف المتصف بصدور ما ليس بواحد ولا يخفى ان هذا انما يتم عند انفصال
العلتين واما اذا كانتا صفتين لموصوف واحد وسلم اقتضاؤهما اتصاف
موصوفهما بالصدورين لم يمتنع اجتماع النقيضين بهذا الوجه وانما يندفع
يندفع بالرد المذكور بعد ثم هذا الدليل مبني على ان صدور الواحد
وصدور ما ليس بواحد متناقضان والي رده اشار بقوله ورد هذا
الاستدلال المبني على ان صدور الواحد نقيض صدور ما ليس واحدا
بان صدور الواحد لا يناقض صدور ما ليس واحدا بل هما شي واحد
اختلفا بالاعتبار بمعنى ان الصدور باعتبار تعلقه بالاثنين شي وباعتبار
تعلقه بالواحد شي اخر فالصدور جنس واحد اختلفت اشخاصه بالمتعلق
او شخص واحد اختلف بالاعتبار ولكن على هذا يلزم كون اختلافه
اعتباريا في نفسه وبكل تقدير فليس في الاتصاف بالصدورين جمع بين
نقيضين بل هو اما جمع بين نوعين من جنس في محل واحد او هو اتصاف
شخص باعتبارين وذلك الشخص له اعتباران اختلف بهما ولا استحالة في
ذلك وانما نقيض صدور الواحد عدم صدور الواحد لا صدور ما ليس بواحد
كما توهم وان صدق عدم صدور الواحد على صدور ما ليس واحدا
وذلك ان المتصف بصدور الواحد وصدور ما ليس بواحد اتصف بخلافين
شخصين او نوعين بناء على تعدد الصدور ولا شك ان نقيض احد المختلفين

صادق على الاخر فصدور صدور الواحد صادق على صدور ما ليس بواحد كالبياض
والحلاوة اذا اتصفت بهما فاكهة مثلا وهما خلافيان يصدق نقيض كل منهما
على الاخر فيصدق نقيض البياض وهو عدمه على الحلاوة والعكس وغاية
ما فيه اجتماع الشي وما يصدق عليه نقيضه في موصوف واحد لكن لا استحالة
فيه اذ لا امتناع في اجتماع الشي وما يصدق عليه نقيضه في موصوف واحد
وان لزم منه اجتماع النقيضين في موصوف واحد لان اجتماع النقيضين في
موصوف واحد لا يمتنع اذا كان ذلك الاجتماع بحسب الوجود دون الصدق
وذلك مثل الابيض الحلو فان فيه البياض والحلاوة ويصدق على الحلاوة لا بياض
الذي هو نقيض البياض فقد اجتمع فيه البياض ولا بياض بان وجدا فيه معا
ولا استحالة فيه لان اجتماعهما بحسب وجودهما فيه اي تقررهما وثبوتهما
فيه لا بحسب الصدق الذي هو ان يحملا عليه حمل مواطات وقد علم بهذا ان
اجتماع النقيضين في الشي لا يستحيل الا اذا كانا يحملان عليه حمل مواطات بان
يقال انه هو كل منهما كان يقال مثلا في الابيض الحلو انه نفس البياض
ونفس لا بياض واما ان وجدا فيه بحيث لا يحملان عليه الا بالاشتقاق
فلا استحالة فيه نعم ما يشتق منهما لا يحمل عليه بان يقال انه ابيض وغير
ابيض لان حمل المشتقين انما هو بالمواطات وحاصل ما تقرر ان الاستدلال
روعي فيه ان صدور الواحد وصدور ما ليس بواحد متناقضان لصدق
نقيض صدور الواحد على صدور ما ليس بواحد اذ يقال في صدور
اثنين لا صدور واحد فاذا صدر الواحد والاثنان عن الشي اجتمع فيه
صدور الواحد ولا صدوره وحاصل الرد انا بعد ان نسلم ان الصدورين
ليسا واحدا وحينئذ يتحقق استلزامهما لصدق نقيض كل منهما على الاخر
فغاية ما فيه اجتماع النقيضين بمعنى ان وجودهما في شي واحد ولا
استحالة فيه كما ذكر في الابيض الحلو وانما يستحيل اجتماع النقيضين
اذا كانا يصدقان على ما اجتمعا فيه بان يحملا عليه حمل مواطات فيقال
هنا مثلا ان الواحد يصدر عنه الواحد ولا يصدر عنه الواحد واليه
اشار بقوله وانما الممتنع ان يصدق عليه اي على الواحد الحقيقي
انه يصدر عنه الواحد ولا يصدر عنه الواحد لان يقال وجد فيه

صدور

صدور الواحد ولا صدور الواحد وهو ظاهر الثالث من الاوجه التي استدلوا بها
على ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد ان الما مثلا يأثر البرودة في مجاوره
والنار تأثر الحرارة في مجاورها فلما اختلف اثرهما وتعدد استدللنا بذلك التعدد
والاختلاف على اختلاف حقيقة الما وحقيقة النار وتعددها وكذا غير النار
والما يستدل باختلاف الاثر فيه على اختلاف الطبيعة والحقيقة وتعددها
كاثار الادوية يستدل باختلافها وتعددها على اختلاف طبايعها المقتضية
لتلك الاثار فلولا ان تعدد الاثر واختلافه يستلزم تعدد المأثر واختلافه
ما صح هذا الاستدلال لكنه امر مشهور عند العقلا مذكور في عقولهم
والى هذا اشار بقوله الثالث ان الاستدلال باختلاف الاثار وتعددها
كاثري النار والما واثار الادوية على اختلاف طبايع تلك المأثرات وتعددها
مركوز اي الاستدلال المذكور مركوز ومقرر في العقول فلولا استلزام
اختلاف الاثار وتعددها لاختلاف طبايع المأثرات المقتضية لتلك الاثار
ما صح هذا الاستدلال لكنه مشهور معروف فاذا كان تعدد الاثار اي
اتحاده مستلزما لاتحاد اثره وهو المدعي والحق ان هذا على تقدير
تسليمه انما يقتضي تعدد المأثرات بتضادّ الاثار المتعدده واما ان
اتحدت حقيقة الاثار واختلفت اشخاصها فلا يدل عليه الاستدلال
المذكور والمدعي يعمه فالاستدلال على تسليمه قاصر ورد هذا الاستدلال
بانه انما يتم ان بني على ان اختلاف الاثار وتعددها مستلزم لاختلاف
المأثر وتعدده وليس كذلك ضرورة انا لو راينا اثارا عديده كالافتراق
والاجتماع في اشيا متماثلة والحركة والسكون والصعود والهبوط كذلك
ولم ندرك مقتضيهما ما فهمنا ان مأثراتها متعدده بل يجوز ان يكون المأثر
في الجميع واحدا وما ذلك الا لكون اختلاف الاثار لا يستلزم اختلاف المأثرات
وتعددها فلا يستدل بالاول على الثاني وهذا هو المتنازع واما ما ذكر
بالنسبة الى نحو الما والنار فهو مبني على امتناع تخلف المعلول عن علته
التامة وعلى امتناع تحقق الملزوم بدون لازمه بمعنى انه لما ادركنا
ان النار مأثرة في الحرارة والما موثر في البرودة وان كان التاثير عند اهل
الحق لله تعالى خاصة وانما ذلك بنا على مذهب الخصوم تحقق بذلك على

مذهبهم ان طبيعة النار تقتضي الحرارة وتستلزمها وطبيعة الما تقتضي البروده
وتستلزمها بحيث انتفي اثر النار عن طبيعة الما واثر الما عن طبيعة النار
بالمشاهدة استدل بذلك علي تخلف طبيعة كل منهما عن الاخر فلزم ان
طبيعة احدهما مخالفة لطبيعة الاخر والالزم وجود اثره مع الاخر
لو اتحدت الطبيعة لان الطبيعة تستلزم الاثر فلو وجدت هنالك وجد
اثرها لامتناع تخلف اللازم والمعلول الذي هو الحرارة في النار والبروده
في الما عن الملزوم الذي هو طبيعة الما والنار فهو من باب الاستدلال
بالتخلف علي التخلف لا من باب الاستدلال بالاختلاف علي الاختلاف
بمعني انا استدللنا بتخلف اثر النار عن الما علي تخلف طبيعتها عنه
اذ لو كانت طبيعتها موجودة في الما لزم وجود اثرها معه لامتناع تحقق
الملزوم الذي هو الطبيعة بدون تحقق اللازم ولم نستدل باختلاف
الاثار قبل ان نعلم ما ثرها علي اختلاف ما ثرها وتعدده فانه لا يدل
ولا يستلزم كما ذكرنا في الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
والصعود والهبوط في المتماثلات قبل ان يعلم الماثر فالعلم باختلاف
طبيعة الما وطبيعة النار لم يتوصل اليه باختلاف الاثار بل
توصل اليه بتخلف الاثر لاستلزامه تخلف الماثر المستلزم
لاختلاف تلك الطبايع وكل ذلك بعد العلم بان هذا الاثر جعد
ذلك الماثر ليعلم ان انتفا هذا الاثر مقتضي لانتفا ذلك
الماثر الخاص اذ لو لم يعلم لم يلزم من اختلاف الاثار العلم باختلاف
موثراتها ولا اتحادها والحاصل ان قولهم تحقق ان اختلاف
الاثار يدل علي اختلاف الموثر فلزم ان الموثر الواحد لا يحصل
عنه اثار متعدده اذ لو حصلت عنه ما علم من تعدد الاثار تعدده
لصحة اتحاده حينئذ مع تعدده الا نسلم بل يجوز عند مشاهده
تعدد الاثار واختلافها كون الموثر فيها واحدا واما الاستدلال
علي مخالفة طبيعة الما لطبيعة النار مثلا فليس مما نحن فيه بل
هو من باب الاستدلال علي نفي الملزوم بنفي اللازم بعد العلم
باللزوم بينهما لانا استدللنا علي نفي طبيعة الما عن طبيعة النار

بنفي

بنفي لازم الثانية عن الاولي ولم نستدل بمجرد اختلاف اثريهما علي اختلافهما
اذ لا لزوم بين الاختلاف والاختلاف وانما اللزوم بين نفي اللازم ونفي
الملزوم الاتري انا لو لم يتقرر عندنا لزوم بين الما واثر البرودة وبين
النار واثر الحرارة ما فهمنا من مشاهدة اثرهما كون الموثر فيهما متعددا
مختلفا لصحة صدورهما عن واحد وما ذكر من الاستدلال لا يتم الا
باستلزام الاختلاف للاختلاف لا باستلزام نفي اللازم لنفي الملزوم
المقتضي ان الثابت غير ذلك الملزوم وقد تقدم ان ذلك لو تم لم يعم الا في الاثار
المتضادات والدعوي اعم من ذلك فالدليل لو سلم كان قاصرا عن الدعوي
وقد اطنبت في هذا الثالث قصد الايضاح لما فيه من الخفا مع تقصير
المعرفي بيانه والله الموفق بمنه ثم نبه علي ما عورضت به الشبه الثلاث
المتقدمة فقال **ثم عورضت** تلك الشبه الثلاث التي استدل بها
علي ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد **بوجوه** اي عورضت
تلك الوجوه الثلاثة بوجوه اربعة **الاول** منها **ان الجسمية** اي
كون الجوهر ذا ابعاد او بعد متحدة ومع اتحادها **تقتضي** اي
توجب علي مذهب الخصوم شيئين **التحيز وقبول الاعراض**
والمراد بقبول الاعراض هنا الاتصاف بها بدليل ما بعده فاذا كانت
الجرمية متحدة وقد اوجبت شيئين وهما التحيز اي الحصول في الحيز
والاتصاف بالاعراض وهذا الزام لهم بقولهم ان الجسمية مثل
الحركة السكون او الحركة والاجتماع او الافتراق والحرارة او البرودة
والرطوبة او اليبوسة وغيره ذلك فقد وجدت علة واحدة هي
الجسمية اقتضت متعددا هو التحيز والاتصاف بالاعراض وهذا
الزام لهم بقولهم ان الجسمية هي المايرة فيما ذكروه وان اعترض
علي هذا بتعدد القابل فيكون تاثير الجسمية في الاتصاف
بالاعراض لقبول الاعراض كونها وصفا للجسمية وتاثيرها في
التحيز لقبول الحيز حصول الجسم فيه فتعدد الاثر بمعونة تعدد
القابل وليس هو المتنازع لجوازه عند الخصوم كما يجوز تعدده
بتعدد الالات كالنفس تتعدد اثارها بتعدد الالات من يد ورجل

وغيرها قلنا ان لم تقتض الجسمية هذين لذاتها بل للاعراض والحيز دخل فيهما بالقابلية فقد اقتضت لذاتها قابليتهما اي اقتضت كونها قابلة لهما اي للاتصاف بالاعراض والحصول في الحيز لا اقل اي ان لم تقتض نفس الاتصاف ونفس التحيز فلا اقل من اقتضائها القابلية لهما ولهذا قلنا ان المراد بقابلية الاعراض في ما تقدم نفس الاتصاف بها فهنا قابليتان مقتضيتان للجسمية المتحدة وذلك يكفي في بطلان مدعاهم ورد بمنع وحدة الجسمية ووجود الامرين اي ورد هذا الوجه بشيئين احدهما انا نمنع وحدة الجسمية لان فيها مادة هي القابلة وبها تقبل الاعراض وصورة الابعاد وبها تقبل التحيز اي النفوذ في الحيز فقد تعدد الاثر بوجهين مختلفين فلم يتحد المائر واما اعتبار تعدد الجسمية بان لها وجودا وماهية وامكانا وجنسا وفصلا ومحلية الاعراض وغير ذلك فلا ينفع في دفع وحدها لان التاثير من جهة وحدتها الاجتماعية اي ليس لشيء مما ذكر تاثير بخصوصه في احد الامرين ولغيره تاثير في الاخر بالمناسبة ولا فرق في المنع بين تاثير المتحد بالاجتماع من حيث انه واحد وبين تاثير الواحد بالاجتماع وثانيهما انا لا نسلم ان التحيز والاتصاف او قابليتهما من الامور الوجودية فتفتقر الى علة موثرة في وجودها بل الامران اعتباريان عدميان لا علة لهما خارجا وانما علل اذهنا والكلام في التاثير الخارجي اذ لو كان التحيز وجوديا افتقر الى حيز فيتسلسل والاتصاف لو كان وجوديا كان له اتصاف به فيتسلسل ايض وكذا القابلية والفلاسفة وان قالوا بوجود النسب والاضافات لا يقولون بوجود مثل هذه فلا يلزمهم ما ذكر الثالث من الاوجه المعارض بها ان كل ما يصدر عن المائر فهو غير متحد فكيف يستقيم ان اثر الواحد لا يكون الا واحدا وانما قلنا كذلك لان الصادر له ماهية وله وجود لا محالة ففيه تعدد باعتبار وجوده وماهيته وكلاهما معلول لتحققه ومخالفته للاخر فاذا كان المؤثر واحدا فهو يؤثر لا محالة في هذين الشيئين فكيف يصح القول بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ورد هذا الوجه بمنع كون الوجود غير الماهية في الخارج

وانما غايرها في الذهن كما تقدم في بحث الوجود وليس في الخارج الا شيء واحد هو الماهية وتسميتها وجودا لا يوجب التعدد فالمؤثر فيه خارجا هو الماهية فقط والكلام هنا في التاثير الخارجي فلا عبرة بالتعدد الذهني وبعد تسليم تعددهما اي الوجود والماهية في الخارج ايض كما تعدد اذهانا يرد هذا الوجه بان المعلول المائر فيه خارجا شيء واحد هو الوجود اي وجود تلك الماهية او هو الاتصاف اي اتصاف تلك الماهية به اي بالوجود فاذا كان المؤثر فيه هو الوجود او الاتصاف وكلاهما متحد فلا تاثير في متعدد وهذا انبنى على ان تاثير الفاعل انما هو فيما ذكر دون الماهية لكونها متحققة في نفسها لا تاثير فيها وتقدم ما في ذلك في بحث الماهية الثالث من الاوجه المعارض بها شبهة الفلاسفة ان المركز اي مركز الدايرة وهي النقطة في الوسط تكون نسبتها الى نقطة مجموعها محيط الدايرة سواء مبدا اي ذلك المركز هو مبدا المحاذيات لنقط المحيط بمعنى ان تلك النقطة بينها وبين كل نقطة كاينة من محيط الدايره محاذاة فهنالك محاذيات كثيرة باعتبار تلك النقط وتلك النقطة الواحدة في الوسط هي منشا تلك المحاذيات اذ لولاها ما كانت فقد تحقق الكثير عن الواحد ورد هذا الوجه بان المحاذات لا تعقل الا بين شيئين فتلك المحاذات الكاينة بين تلك النقطة ونقط المحيط اعتبارات عقلية لا وجود لها خارجا فلا تكون لها علة تحقق وجودها خارجا والكلام في ذلك وعلى تقدير تسليم

كب وجودها فكل نقطة قامت بها محاذات فهي علتها ولكن يرد على هذا ان المركز اجتمعت فيه على هذا محاذيات متكثرة باعتبار كل نقطة وان لزم من ذلك تفرق المحاذات في تلك النقط ويجاب بان ما قام بالمركز ولو تعدد فباعتبار جهات متعددة هي تلك النقط فالتعدد انما هو بسبب تعدد القابل اذ كل نقطة تقبل محاذات المركز الرابع من الاوجه التي عورضت بها شبهة الفلاسفة انه اي الشان هذا وهو لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لاتحدت سلسلة الموجودات اذ الغرض ان كل واحد لا يصدر عنه الا مثله في الاتحاد فالمبدا الاول يصدر عنه على هذا واحد لا غير والصادر واحد فان صدر عنه شيء كان ذلك الشيء واحدا ثم الثالث

كالثاني في صدور الواحد فقط والرابع كذلك وهلم جرا فتكون الموجودات
سلسلة واحدة مركبة من الوحدات وهذا امر باطل بالمشاهدة لوجود
سلاسل على مذهب الخصوم فانهم يقولون لوجود الدجاج مثلا سلسلة
ولنوع البذر اخرى ولنوع الحركات اخرى وكذا لكل حيوان الى ما لا يتناهى
فبطل كون الواحد لا يفعل الا الواحد ولو لم يصدر عن الواحد الا الواحد
لزم ما ذكروا ولزم معه ايضا في كل شيئين علية احدهما للاخر يعني انه
يلزم كون سلسلة الموجودات واحدة ويلزم ان كل شيئين وجدا يكون
احدهما علة لصاحبه والاخر معلولا اما بتوسط او بلا وسط لان تلك
السلسلة حيث لم يوجد سواها وقد انحصرت في علة ومعلول كان كل
اثنين منها علة ومعلولا مباشرة او بتوسط بعض ما سواهما وهذا
ظاهر البطلان لظهور ان لا معلولية ولا علية بين البياض والسواد
مثلا لا بالمباشرة ولا بتوسط وكذا بين حركة زيد وحركة عمرو في
ان واحد احدهما بالمشرق والاخرى بالمغرب وكذا بين حيوانين
لابوين تزايدا في ان واحد وغير ذلك ورد هذا الوجه بان ذلك انما
يلزم ان وجب في الواحد الحقيقي ان لا يكون له تكثر بوجه ما وهو غير
لازم لان وحدة الذات اي ذات الواحد الحقيقي لا تنافي كثرة الاعتبارات
في نفسها فيجوز ان يكون الشي واحدا حقيقيا وتكون له اعتبارات
في ذاته واوجه عديدة بها تحصل عنه سلاسل عديدة فلا يلزم
كون الموجودات سلسلة واحدة فالمعلول الاول الصادر عن الواجب
بالذات واحد بالذات في زعم الخصوم له اعتبارات واوجه عديدة
بها يجوز ان تصدر عن ذلك المعلول الاول الواحد في ذاته لصدوره
عن الواحد كثرة اي يجوز ان تصدر كثرة عن المعلول الاول الذي
هو واحد في نفس ذاته وتلك الكثرة تصدر عنه بحسب ما يعقل
ويتحقق من الاوجه والاعتبارات المختلفة الحاصلة فيه مثل
الموجود والماهية والامكان وتعقل ذاته وتعقل مبداه فالمبدا
الاول وان انتفت عنه كثرة الاوجه والاعتبارات لكن الصادر عنه
له تلك الاوجه المختلفة وان اتحد في نفسه لصدوره عن الواحد

ضرورة انه يعقل له الوجود وتعقل له الماهية اي المهوية ويعقل له
الامكان اذ ليس واجبا بالذات وله تعقل ذاته لمخالفته لغيره وله
تعقل مبدا اي تعقل كونه له مبدا فيجوز ان يصدر عن المعلول الاول
بهذه الاوجه سلاسل عديدة بقدر هذه الاوجه وكذا يجوز ان يصدر
عن الواحد الحق كثرة لاعتبارات تتحقق له باعتبارات المعلول الاول والثاني
والثالث وغيرها لان الخصوم وان سموا الواحد الحق علة واحدة بالذات
لا يسعهم انكار اعتبارات تكون له بحسب المعلولات اذ كونه له معلول
اعتبار يصدر به معلول اخر فيحصل له بذلك الاعتبار مع معلوله الاول
معلول ثان وهو كونه له واسطة لمعلول اخر وتلك الواسطة هو المعلول
الاول اعتبار اخر يحصل به معلول ثالث فيحصل عن المبدا الاول بهذا
الاعتبار اعني بتوسط المعلول الاول معلول ثالث ورا معلوله لذاته
اعني معلول ذلك المعلول الاول بمعنى انه يصدر عن المعلول الاول
معلول ويصدر عن المبدا بحيث كونه له واسطة معلول اخر هو ثالث
للمبدا الاول وكون المبدا الاول ايضا له تلك الوسايط او واسطتان
هي تلك المعلولات او المعلول الاول والثاني حيثية اخرى تقتضي له
معلولا رابعا فيحصل له بتوسطهما اي توسط الاول والثاني والثالث
معلول رابع وهكذا انتشر هذه الحيثيات بهذه التوسطات فتحصل
سلاسل عن المبدا الاول باعتبار ما تحته من الوسايط وتنتشر لكل
معلول باعتبار ما تحته وما فوقه حيثيات التوسط فتحصل سلاسل
اخرى مثلا المعلول الثالث من حيث كونه توسط له بين القديم معلول
ثان يحصل عنه معلول ومن حيث كونه واسطة للثاني يحصل اخر
وهكذا ابدا فعلى هذا لا تتحد سلسلة الموجودات لجواز سلاسل بعدد
الاعتبارات الى ما لا ينتهي والى هذا اشار بقوله وهكذا الى ما لا ينتهي
من المعلولات وحينئذ لا تنحصر السلسلة اي لا ينحصر جنس سلسلة الموجو دات
في سلسلة ولما ظهر ان هذه الامور التي جعلت مصححة لوجود الكثير
عن الواحد الحقيقي ليست عللا مستقلة في الوجود بل هي اعتبارات في
الواحد لا وجود لها خارجا وحيثيات فيه كالشروط في تاثير ذلك الواحد

اعترض بان تلك الحيثيات اذا كنت في صدور الكثير عن الواحد لم يحتج في نسبة
ذلك الصدور له الى اعتبار الوسايط التي هي كتعدد الالات لان الاعتبارات
العقلية التي لا وجود لها خارجا تتحقق مختلفة في العقل للواحد الحقيقي
من غيران يحتاج في تعقلها وتحققها في العقل الى المعلولات وحيثياتها والى
اوصافها الاعتبارية فان المبدا الاول وهو واحد حقيقي له سلوب مختلفة
ككونه ليس حادثا ولا قابلا للفنا ولا قابلا للانصاف بالامكان وله اضافات
ككونه مبدا لغيره وسابقا لغيره وواجبا باعتبار الذات فيجوزان تتعدد اثاره
التي هي معلولات عند الخصوم بنحو هذه الاعتبارات فلو كفي ماذكر في تحقق
السلاسل المتعدده لم يحتج في الجواب الى اعتبار حيثيات المعلولات والى هذا
اشار بقوله وقد يقال لو كفا مثل هذه الاعتبارات التي لا وجود لها خارجا
في صحة تعدد الاثار والسلاسل عن الواحد وهي الاعتبارات التي تتحقق
له بالوسايط ككونه له واسطة في وجود غير تلك الواسطة اوكونه له
واسطتان او اكثر وكون المعلول له امكان او هوية ومبدا او غير ذلك
لكفي في تعدد الاثار والسلاسل عن الواحد الحق اعتبارات وحيثيات له
بدون تلك الوسايط فان مثل تلك الاعتبارات تتحقق بدون ذلك اذ
للواحد الحق ايضا كثرة سلوب كما ذكرنا مثل سلب الامكان والحدوث والفنا
عنه وله اضافات مختلفة كما ذكرنا ايضا مثل كونه مبدا للغير وكونه واجبا
بالذات وكونه سابقا لكل شي فتصلح تلك الاعتبارات ايضا في حق الواحد
الحق على هذا مبدا للكثرة من غير حاجة لتوسط المعلولات في تلك الكثرة
لكن سلم الخصوم ان تلك الحيثيات لا تصح بها الكثرة فلزمهم ان حيثية التوسط
لا تصلح لايجاب الكثرة لاستوا جميع الحيثيات في كونها عدمية فان صلحت
للايجاب فكلها والا فكلها فلا يصح الجواب بما ذكر عما تقدم ومن العجايب
ان العقلا يتوهمون ان الامور العدمية التي لا وجود لها الا في تعلق العلم بمعناها
العدمي تكون عللا موجودة لاجرام واعراض وجودية وغيرها وكانهم
لا يعقلون انما اما عدم شي او شي معدوم ولوازم العدم او المعدوم في موجود
فان كان بالاختيار اتصف المعدوم او العدم بالموجود وهو الاراده وصح ان
الواجب معدوم وهو هوس وان كان بالتعليل فان اختص بوجود ذلك

المعدوم لزم اجتماع الوجود والعدم وملازمة الوجود والعدم لشي واحد ان بقي عدمه
او وجود المعلول بلا علة ان انتفي وان لم يختص استوت الاشيا بالنسبة لذلك العدم
او المعدوم فيلزم وجود كل شي ويلزم عليه الهوس السابق مع لزوم عدم صحة
الاستدلال بوجود الاثر على وجود المؤثر وصحته اجماعا فانظر هذا الهوس الذي
هو كون الحيثيات مؤثرة في الموجود الى اين افضي ايدنا الله تعالى على فهم ا
الحق واتباعه وجنبنا حبايل الشيطان واتباعه بمنه وكرمه ثم اشار الى
جواب هذا الاعتراض بقوله ويجاب عن ذلك الاعتراض بانها اي الاعتبارات
المذكورة بالنسبة للواحد الحق بلا توسط تتوقف في ثبوتها وتحققها على ثبوت
الغير اي غير الواحد الحق والغرض ان كلما هو غير للواحد حاصل عن تلك
الاعتبارات فيكون ذلك الغير متوقفا على تلك الاعتبارات وتوقفها عليها
في الثبوت مع توقفها عليه في الثبوت ايضا دور وهو محال مثلا سلب الحدوث
عنه في نفس الامر لا يعقل ولا يتقرر الا بثبوت ذلك الحدوث في نفس الامر
ضرورة ان السلب لا يتحقق ولا يعقل الا بمسلوب فاذا كان ذلك السلب
علة لذلك الحدوث وهو معلول فلا يتقرر ذلك المعلول حتى يتقرر ذلك
السلب فتوقف تحقق كل منهما في نفس الامر على الاخر وهو دور وكذا كونه
مبدا للغير لا يتقرر في نفسه ولا يعقل حتى يثبت ذلك الغير ضرورة ان
النسبة لا تتقرر ولا تعقل الا بالغير المنسوب اليه واذا كان ذلك الغير معلولا
لتلك النسبة لم يتقرر في نفس الامر الا بها فتوقف كل منهما على الاخر
وهو الدور المحال وعلى هذا الايراد ان تنفك جهة التوقف بان توقف الغير
والمسلوب على النسبة والسلب من جهة تاثره وتحققه عنهما وتوقف
النسبة والسلب من جهة التعقل فلا دور اذ التوقف على ما قررنا
في كليهما في التحقق ولا يدفع ايضا بكون المتوقفين معينين لان ما قرر
يقتضي كونه في كل منهما ذاتيا وهو محال ولو مع المعية وهذا بخلاف
حيثية التوسط فانها انما تتوقف على ثبوت الوسط المعلول للاول
لا على المعلول بها وهذا التقرير سلموه ولم لا يقال سلب الغير
المطلق والمبداية للغير المطلق علة لثبوت غير ما في الخارج لا لثبوت
كل غير او ثبوت غير معين هو المسلوب والا لزم التناقض نعم هنا ما صح

في جبلية التوسط ثم لا يذهب عند ما تقدم وهو ان جواز العبد ورهن
الجبلية مطلقا على انها علة الوجود هوس لا يعقل فليتامل **البحث
الرابع** من مباحث العلية والمعلولية **زعمت الفلاسفة ان الواحد**
الحقيقي **لا يكون** اي لا يصح ان يكون **قابلا** للاتصاف بشي **و** يكون مع ذلك
فاعلا لذلك الشي من حيث انه واحد وانما قالوا كذلك **لانهما** اي القبول
للشي وفعله **اثران** مختلفان لظهور ان الفعل مترتب على القبول
والشي لا يترتب على نفسه واذا كانا اثرين فالواحد الحقيقي لا يفعل اثرين
وقدمر دليله ورده ايضا بانه مر ايضا رده وايضا لو لم يكن الواحد فاعلا لشي
وقابلا له لم يكن قابلا لشي وفاعلا لغيره لاستواء الامرين في كون كل منهما
قبولا وفعلا من جهتين اما فعل الغير مع قبوله لشي اخر فظاهر لان
متعلق القبول شي ومتعلق الفعل شي اخر واما فعل الشي مع قبوله
لذلك الشي فلان ذلك الشي اختلف متعلقاه وهما القبول والفعل
فاختلاف الجهة لازمة على كل حال وغاية ما يتوهم ان القبول تاثر
والشي لا يتاثر عن نفسه بخلاف ما اذا فعل غير المقبول ويدفع بانه
لا امتناع في تاثر الشي عن نفسه بجهتين بعد تحققه لانه انما تاثر
لوجود وصفه لا لوجوده المتحقق فلا تاثر عن نفسه وانما يستحيل
تاثر ذاته عن ذاته لا تاثر بايجاد وصف في ذاته كالمعالج لنفسه
واحترزوا بقولهم من حيث انه واحد من نحو النار فانها تقبل الحراره
من جهة مادتها وتفعلها بصورتها عندهم وهذا كله انما هو ان سلم ان القبول
اثر وجودي واما ان لم يسلم بان قيل انه وصف اعتباري للشي وهو
الامكان الذاتي وهذا هو الحق ففساد الدليل واضح اذ هو مبني على
ان القبول اثر **ولان نسبة الفاعل** اي منعوا كون الواحد من حيث انه
واحد فاعلا وقابلا لشي واحد لوجهين احدهما ما تقدم والاخر ان
نسبة الفعل للفاعل **بالوجوب** لان الفاعل عندهم علة الفعل والفعل
اذا تمت علته وجب كما تقدم فيكون الفعل اذا اعتبر بالنسبة للفاعل
من غير انه فاعل تام له واجب **و** نسبة الفعل **للقابل بالامكان**
اذ قبول الشي لا يستلزم اتصاف القابل به فاذا اعتبر الفعل بالنسبة

الي

الي القابل كان ذلك الفعل ممكنا فلو صح كون الفاعل فاعلا لشي وقابلا لذلك الشي لزم
اجتماع الوجوب والامكان في الفعل **والجواب** انا لا نسلم ان النسبة مختلفة بالنظر الي
الفاعل والقابل لان الفعل ان اعتبر مع جميع شروط التاثير وجب فيهما وان اعتبر قبل
كمال شروط التاثير لم يجب في الفاعل ولا في القابل **وبعد** تسليم الاختلاف بين
النسبتين وذلك بتسليم **كونها** اي النسبة في القابل انما هي **بالامكان الخاص المنافي
للوجوب** الذي تكون به بالنظر للفاعل **او** كونها **بالامكان العام الذي يمكن
ان يتحقق بدون الوجوب** الذي به تحصل بالنظر للفاعل فيتحقق الفرق
بينهما على كلا التقديرين لانها ان كانت بالامكان الخاص في القابل وبالوجوب
في الفاعل فقد ظهر التنافي والاختلاف بينهما وان كانت بالعام بالنظر
للقابل وبالوجوب بالخصوص بالنظر للفاعل فقد ظهر التباين ايضا اذ الامكان
العام يحتمل الخاص والوجوب بالخصوص لا يحتمله وانما يستويان ان اريد
بالامكان العام احد قسميه وهو الوجوب واما ان اريد به مطلقه ثبت
فيه احتمال الخاص المنافي لعدم احتماله الذي في خصوص الوجوب
انه اي وبعد هذا التسليم يجيب بانه اي الشان هذا وهو **لا امتناع
في** اجتماع **الوجوب واللاوجوب** في شي واحد **بجهتين** مختلفتين
فنقول هنا الفعل يوصف بالامكان الذاتي من حيث كون الفاعل قابلا
له وبالوجوب من حيث كمال شروط تاثير الفاعل فيه ولا استحالة
في ذلك والفلاسفة المانعون من ذلك لما اعتقد وا ان الموصوف
يحتاج اليه صفته اذ لا وجود لها بدونه والمحتاج اليه ما اثر في
المحتاج بنوا على ذلك كون الواجب تعالى عن قولهم علوا كبيرا
لا يتصف باوصاف وجودية لانه فاعل لها لحاجتها اليه وقابل
لها لاتصافه بها ولا يخفى ضعف ادراكهم في هذا المعنى فان
الذي يقبل التاثير هو ما لا يقبل القدم وهو الممكن واما القديم
وان كان ملازما للمحل ان كان وصفا وملازمته للمحل هي التي
توهموها حاجة للفاعل فلا تاثير فيه فلا يلزم من اتصاف
الباري تعالى بصفات وجودية تاثيره فيها فبطل تخيلهم
فيما اعتقدوا والله الهادي بمنه **البحث الخامس**

لاتاثير للقوي الجسمانية عندنا اهل السنة فالنار مثلا لاتاثير لقوتها
الحوارية في الجسم المتصل بها باعترافه وكذا الحيوان مثلا لاتاثير لقوتها
الاختيارية في حركاته من قيام ومشي واكل وشرب وغير ذلك وكذا
الطعام بالنسبة للشبع والما بالنسبة للنبات والري واذا كانت لاتاثير
لها فلا يشترط في ظهور افعالها التي هي عندنا مخلوقة عندها لا بها
الوضع اي لايشترط لظهور تلك الافعال وضع مخصوص والوضع كما
سياتي هيئة تعرض للجسم باعتبار ما تحل فيه اجزاوه من الحيز
فيما بينها انفسها وتختلف تلك الهيئة باختلاف امكنتها التي تقرر
لها في الجهات الست كالقيام للانسان والقعود له فان القيام
له هيئة عرضت له باعتبار تركب اجزاوه على مطلق الاستقامة
الي الفوق وكون الراس الي الفوق والرجلين الي السفل وكون باقي
الاجزا بينهما في محالها ولو عكس الراس والرجلين حصلت هيئة
اخري وهي الانكاس والقعود هيئة عرضت له باعتبار تركب
ما فوق الاليتين كذلك متصلتين بالارض او ما يجري مجراه وباعتبار
كون باقي الاجزا على غير استقامة الي فوق او هيئة تعرض له فيما
بينها وبين غيرها وتختلف باختلاف محل ذلك الغير قربا وبعدا
وجهة واتصالا وانفصالا وباختلاف هيئة احاطة وعدمها كهيئة
الاثافي وما نصب عليها بالنسبة الي النار وهيئة الراس بالنسبة
الي العمامة وسميت هذه الهيئة وضعا لحصولها بوقع الجسم في الحيز
المخصوص فكون النار مثلا موثرة اي ظاهرة الفعل في المحترق
لا يشترط فيه كون ذلك المحترق في وضع مخصوص باعتبار تلك
النار من كونه ذا وضع اتصال او انفصال وكذا كون النفس ظاهرة
الفعل كحركة اليد لا يشترط فيه كون تلك اليد في وضع مخصوص
بالنسبة لجسم النفس بان تكون ذات اتصال في محل مخصوص بل
يجوز ظهور تلك الافعال مع الانفصال عن ذلك المحل بكونها
في غيره لان الله تعالى هو الخالق للفعل ولا وضع بالنسبة اليه تعالى
وكذا اذا كان لاتاثير للقوي الجسمانية فلا يمتنع دوامها اي دوام

الافعال

الافعال المنسوبة لتلك القوي بل يجوز دوامها ابدا بخلق الله تعالى وتقدس
اذ ما من قوة يفرض من تلك الافعال الا وهو ممكن تتعلق به القدرة الازلية
التي لا يعتريها ضعف فاذا كان التاثير فيهما لتلك القدرة الازلية جاز
دوامها بتلك القدرة اذ لا يعتريها ضعف وذلك مثل نعيم اهل الجنة
وعذاب اهل النار نعوذ بالله منها هذا عند اهل السنة واما عند الفلاسفة
فقوي الاجسام موثرة في افعالها فيشترط في تاثيرها الوضع اي وضع
مخصوص يكون عليه الجسم المائر فيه بالنسبة للمائر في ثبوته وانما
اشترط ذلك للقطع بان النار لا تسخن من الاجسام الا ما له بالنسبة
اليه اي الي جرم النار وضع مخصوص من كونه بالنسبة الي النار ذا قرب
مخصوص بلا حايل وكذا الشمس لا تضي الا على ذي وضع مخصوص من
مقابلته بلا حايل ولو كان التاثير بلا شرط وضع مخصوص سخنت النار
كل شي واستضاء بالشمس كل شي ويلزم عند الفلاسفة القايلين
بتاثير قوي الاجسام تناهي فعلها اي يلزم عندهم كون افعال تلك القوي
متناهية فلا يصح كون تلك الافعال لا تقبل الزيادة لعدم تناهيها
اما بحسب الشدة وذلك بان تكون ثم قوي لها افعال متحدة في مقدار
مكانها تختلف بالسرعة ويلزم ان تكون التي فعلها اشد سرعة اقوى
من التي فعلها دون ذلك كرمات بسهم لقطع مسافة معينة فان حركة
السهم الاسرع في قطع تلك المسافة صادرة عن قوة هي اشد من
غيرها فلولا لزم تناهي تلك القوة فتتناهي سرعة سهمها فيترتب
على ذلك صحة وجود رمية اخرى اسرع من تلك الرمية صادرة
عن قوة اقوى اذ لم تتناه تلك القوة بحيث لا يصح وجود قوة اقوى
منها لزم وقوع فعلها في غير زمان اذ الزمان عندهم قابل للقسمة
فما يقع منه يقبل القسمة فيصح ان يعرض ما وقع في اقل من ذلك
المقسوم وهو ظاهر بنا على ان الحركة يمتنع ان تقع لا في زمان
والزمان قابل للقسمة فيستحيل ان تقع حركة هي في الانتقاص
والشدة بحيث لا يكون غيرها انقص منها وذلك بان لا تقبل
القسمة اذ لا يلزم من ذلك وقوعها لا في زمان ضرورة ان ما وقع

في الزمن يقبل القسمة بانقسام الزمن وكون الحركة لا في الزمان محال وبه
يعلم ان عدم النهاية باعتبار الشدة هي النهاية في القوة والسرعة
بحيث لا يمكن ان يعرض منها ما هو اسرع وسمي ذلك عدم النهاية
لان عدم النهاية يستلزم ان لا يصح وجود ما هو ازيد منه في عدم نهاية
الزمان او الافراد كما لا يصح وجود عدد او زمان اكثر وفي عدم النهاية
في النقصان والشدة لا يصح وجود ما هو ازيد في النقصان وذلك هو
معنى عدم النهاية في الشدة اما بحسب اما عدم النهاية
بحسب المدة فيحصل بان يوجد فعل يستمر ابدا بحيث لا ينتهي زمن
وقوعه مثلا اذا رمى جماعة بسهام في الهوى فمن المعلوم ان الرمية
التي سهمها اكثر استمرارا في الهوى فوقها اقوى لان زمن حركتها بالرمية
اطول فيجب ان تنتهي تلك القوة بانتهاء زمن حركتها بحيث يصح ان
يوجد ما هو اطول منها ويستحيل ان توجد قوة يبقى سهم رميتها
متحركا دايما واما عدم النهاية بحسب العدة اي العدد فيحصل
بان توجد افراد من الفعل لا نهاية لها فاذا رمى جماعة كل بسهام
متعددة في زمن واحد فالقوة التي صدرت عنها في ذلك الزمان
رميات اكثر هي قطعا اقوى من التي صدر عنها اقل فيستحيل ان يوجد
من تلك الرميات في ذلك الزمان افراد لا تنتهي وبما قررناه من
فرض التناهي وعدم التناهي في فعل القوة علم ان وصفه في القوة
ووصفها بذلك انما هو بحسب التوسع ورعاية ما يصدر منها لا بحسبها
لاتحادها ولما كانت استحالة عدم التناهي في الشدة ظاهرة لاستلز اما
وقوع فعل القوة لا في زمن وهو ظاهر الفساد كما اشار الى ذلك وبيناه
بقوله وهو ظاهر فتنبه واتى ببيان استحالة عدم التناهي على دليلها
في العدة والمدة واليه اشار بقوله **لان القسري** اي انما قلنا باستحالة
عدم تناهي افعال القوة في العدة والمدة لان الفعل الذي هو حركة
الجسم مثلا اما ان يكون قسريا اي حاصلا بالقسر اي القهر او يكون
حاصلا بالطبع والقسري حيث كان الفاعل متحدا انما **يختلف باختلاف**
القابل لتلك الحركة القسرية فاذا فرضنا محركا وهو القاسر من

مبدا

مبدا واحد بقوة واحدة لجسمين متحدين في الطبيعة بان تكونا من نوع واحد حد
ثقلا وخفة وصلابة وهشاشة وغير ذلك بلا معاوقة فاستوت حركة الجسمين
ان استويا صغرا وكبرا ضرورة ان القوة الدافعة واحدة ومعاوقة المتحرك اي
ممانعته واحدة وانما تختلف حركتهما في القسر اذا ان ضعف حجم احدهما
في العظم عن الاخر فتكون معاوقة اعظمهما اقوى فيلزم كون حركة الاعظم ابطأ من
حركة اصغرهما فيصح ان يفرض محركا بقوته المتحدة من مبدا واحد لجسمين
متفقين الا في الصغر والكبر فبالضرورة يلزم كون حركة اعظمهما اقل من
حركة اصغرهما في الطرف الاخر المقابل لمبدا القوة معاوقته لقوة المحرك
ويلزم لقلتها انتهاؤها قبل حركة الاصغر تحقيقا للتفاوت واذا انتهت
حركة الاعظم انتهت حركة الاصغر اذ ما يزيد به الاعظم وهو الذي
تفوت به معاوقته انما هي اجزاء متناهية مقدارها هو المنتقص من
الصغير فينتقص من الحركة بقدر ما زاد من الاجزا في الكبير من
الجسمين ويزداد بقدر ما انتقص في الصغير منهما وتلك الاجزا
متناهية فينتهي الحركتان زمانا ويلزم ايضا لو فرضنا محركا للاجزا
الصغار ومحركا للكبار ان تكون تحريكات محرك الكبار اقل فتنتهي
فيلزم انتهاء تحريكات محرك الصغار فاذا تقرر هذا فاي قوة
تفرض الا ويصح فيها هذا التقدير الموجب لانتهاء فعلها زمانا
وافرادا فلا تصح قوة لا تنتهي افعالها في المدة والعدة هذا في
الفعل القسري **واما الفعل الطبيعي** فانما يختلف **باختلاف الفاعل**
لا باختلاف القابل اذ القابل هو الجسم من حيث الجسمية في الصغير
والكبير سوا فالقبول الكاين من قبلهما يستوي فيه الصغير والكبير
لتساويهما فيها فالفعل من حيث القبول لا يختلف والفاعل هو
قوة الجسم الحالة فيه وتختلف شدة وضعفا بكثرة الاجزا وقلتها
اذ القوة الطبيعية تشتد بقوة الاجزا وتضعف بضعفها لما علم
من ان فعل الكبير اقوى من فعل الصغير وما ذلك الا لكثرة الاجزا
وقلتها فيختلف الفعل قوة وضعفا من حيث الفاعل الذي هو
قوة الجسم الطبيعي ومعلوم ان اختلاف القوة باختلاف الاجزاء

كثرة وقلة وما تزيد به اجزاء الكبير على الصغير مقدار متناه فاذا فرض الفعل
الطبيعي من جسمين متساويين في الطبيعة مختلفين في الكبر والصغر
من مبدا معين فبالضرورة ينتهي فعل اصغرهما قبل فعل اكبرهما في الطرف
المقابل للمبدا اليتحقق بذلك الانتهاء تفاوتهما في القوة الناشي تفاوتهما
من كثرة الاجزا وقلتهما واذا انتهى فعل اصغرهما لان الجزء او ما هو بمنزلته
لا يقوى على فعل الكل انتهى فعل اكبرهما لان ما يزيد به الاكبر الموجب
لازدياد قوته اجزا متناهية فيكون الفعل على قدرها متناهي وكذا
اذا فرضنا جسمين صغيرا وكبيرا يتحركان حركات في ذلك الزمان
كانت حركات اصغرهما متناهية العدد لوجوب انتها فعله قبل الاكبر
لضعفه فتنتهي حركات الاكبر لان ما يزيد به متناهي فاذا اقترر هذا
فامن جسمين تفرض حركتهما بالطبع كحيوانين يتحركان حيث تقدر
حركتهما بالطبع لا بالنفس المجردة الا والجسم الاصغر منهما يتحرك اقل
من الاكبر بالطبع فاذا كانت حركتهما من مبدا واحد لزم انقطاع حركة
الاصغر قبل حركة الاكبر تحقيقا للتفاوت فتنقطع حركة الاكبر ايضا اذ
لا تزيد القوة الطبيعية في الكبير على قوة الصغير الا بقدر اجزا
متنهية فيكون ما تزيد به حركتها على حركة الصغير متنهيا فتكون
كل قوة جسمية طبيعية متنهية الافعال اعداد او زمانا لصحة
هذا الفرض فيهما الموجب لتناهيهما وحاصل هذا الاستدلال ان
الفعل القسري لما صح تقديره كونه لا يختلف قوة وضعفا الا باختلاف
المعاوقة التي في المقسور وتلك المعاوقة انما هي بزيادة اجزامتنا هية
لزم كون الانقص معاوقة وهو المقسور الاصغر لا يزيد الفعل فيه على
فعل الاكبر الا بقدر نقصان المعاوقة التي لتلك الاجزا المزيدة في
الكبير فيلزم انتها الاكبر قبله تحقيقا للتفاوت والفعل الطبيعي
لما صح تقديره كونه لا يختلف قوة وضعفا الا باختلاف موجب الفعل
وذلك الموجب انما يشتد بكثرة الاجزا ويضعف بقلتها وتلك الاجزا
متناهية فلا يزيد فعل الاكبر على فعل الاصغر الا بقدر تلك الاجزا
المتناهية لزم انتها فعل الاكبر بعد فعل الاصغر اذ هو بقدر المتناهي

كما

كما لزم انتها فعل الاصغر تحقيقا للتفاوت ولما فرض المص التفاوت في القابل بالنسبة
الى القسري وفي الفاعل بالنسبة الى الطبيعي لان ذلك هو المحقق عندهم في نفس
الامر اشار الى بيان ذلك فيما مع تتميم الاستدلال كما بيناه فقال **لتفاوت
الصغر والكبر في المعاوقة وتساويهما في القبول** اي وانما قلنا يختلف
الفعل القسري في القابل له لان الجسم الصغير والكبير يتفاوتان في
المعاوقة ضرورة ان معاوقة الكبير اقوى فيجوز ان يفرض الاتحاد
فيه باعتبار المبدا او الفاعل والطبيعة فلا يبقى التفاوت الا في المعاوقة
ويترتب على ذلك ما ذكرنا من التناهي فيه وانما قلنا ايضا يختلف
الفعل الطبيعي باعتبار الفاعل لا باعتبار القابل لتساويهما اي الصغير
والكبير في القبول الناشي عن الجسمية المتساوية بينهما فيصح فرض
التساوي فيما سوى ذلك من المبدا او الطبيعة فلا يبقى التفاوت الا في الفاعل
فيترتب على ذلك كما بينا ايضا تناهي الفعل الحاصل بالقوة الجسمية
فقوله لتفاوت الصغر والكبر في المعاوقة عايد لقوله لان القسري
يختلف باختلاف القابل وقوله وتساويهما في القبول عايد لقوله
والطبيعي باختلاف الفاعل ثم بين وجه تفاوت الصغر والكبر في
المعاوقة كما ذكرنا بقوله **لان المعاوقة للطبيعة** اي ممانعة الفعل
وموافقته انما هي لطبيعة الجسم **التي هي في الجسم الكبير اقوى**
منها في الجسم الصغير اذ هي بحسب الاجزا وهي في الكبير اكثر وانما
قلنا بحسب الاجزا لما علم ان لا دفاع الا بقوة الجم وهو بكثرة الاجزا
وبين كما ذكرنا ايضا وجه عدم التفاوت في الطبيعي باعتبار القابل
بقوله **والقبول للجسمية** يعني ان قبول الفعل الطبيعي انما هو للجسمية
التي هي فيهما اي في الصغير والكبير **على حد السوا** ضرورة عدم الاختلاف
في الجسمية من حيث هي فيهما فلا يقع الاختلاف في القابل بالنسبة
للطبيعي وانما يقع باعتبار الفاعل ثم تمم الاستدلال فيهما معا بقوله
فاذا فرض اي اذا تحقق ان التفاوت في القسري بالقابل وفي
الطبيعي بالفاعل فحينئذ اذا فرض **في حركتيهما** اي الصغير والكبير
الاتحاد في المبدا بان يكون بين مبدا الحركتين موازات وفرضنا الاتحاد

في الطبيعة والفاعل **يتفاوت** بالضرورة في الحركتين **الجانب الاخر** المقابل للمبدا
ليتحقق الاختلاف بين حركتيهما اللازم من اختلاف الجسمين صغرا وكبرا **ويلزم** حينئذ **التناهي**
اي تناهي حركة الاكبر قبل الاصغر في القسري لشدة معاوقته فيلزم تناهي حركة
الاصغر ايضا اذ لا يزيد علي الاكبر الا بمقدار ما انتقص وهو متناه وتناهي حركة الاصغر
قبل الاكبر في الطبيعي لضعفه عنه فيلزم تناهي حركة الاكبر اذ لا يزيد علي الاصغر
الا بمقدار اجزا متناهية وقد تقدم وقد تقدم تقرير هذا وبسطنا الكلام هنا
في تقرير كلام المص لشدة اختصاره ليسهل تصوره فان قلت كيف يصح التفاوت
في القسري باعتبار القابل مع ان القبول في التحقيق ذاتي وصفة الذات لا تختلف
قلت التفاوت من جهة ذات القابل لما عرض من المعاوق والمتفاوت فيه
الفعل لا قبوله فالتفاوت في الفعل لعارض المعاوق ولا ينافي ذلك الصفة
الذاتية التي هي القبول ثم اشار الي اعتراض علي الدليل وجوابه فقال
ولا ينتقض هذا الدليل اجمالا **بحركة الافلاك** وذلك بان يقال مقتضي
الدليل وجوب تناهي جميع افعال القوي الجسمانية وقد وجد عدم تناهيها
في الافلاك فبطل مقتضاه اذ الافلاك عندهم لا تتناهي حركاتها وهي مستندة عندهم
الي قوي مركوزة في تلك الافلاك وهي قوي نفوسها الخاصة بها اذ لا يصح
استنادها الي الجواهر المجردة المنفصلة عنها لان حركات الافلاك ارادية
جزئية لوقوعها علي وجه مخصوص من سرعة ووضع فتحتاج الي مرجح والجواهر
المجردة لا ارادة جزئية لها لتوقف الارادة المتعلقة بالجزئيات علي تعقل
جزئي والجوهر المجرد انما له تعقل كلي ولا يحصل عن التعقل الكلي جزئي فاذا
كانت حركات الافلاك بقوي نفوس حالة في الافلاك لها ارادات جزئية
وهي دايمة ابدا بطل مقتضي الدليل وانما لم ينتقض بما ذكر **لانها** اي حركات
الافلاك لا يسلم استنادها ابتدا الي قوي نفوس لها ارادات جزئية وهي
حالة فيها وانما **تستند** ابتدا **الي ارادات** جزئية **من نفوسها المجردة** المنفصلة
عن الافلاك لعدم حلولها فيها وذلك انهم يقدرون النفوس قسمين قسم
حال في الجسم وله ادراكات جزئية تستند لها الارادات الجزئية وهي التي
تنسب لها القوي الجسمية وهذه هي التي قالوا ان افعالها تتناهي وقسم
مجرد يتصرف في الجسم بواسطة الالات اي اجزاء الجسم التي حلت فيها

قوي النفوس الحالة في الجسم وتكون لها ادراكات وارادات جزئية لا بنفسها بل
بواسطة قوي تلك الالات فحركات الافلاك التي قالوا فيها لا تتناهي يجيبون
عنها بالتزام انها انما تحصل عن النفوس المجردة ولكن بواسطة القوي الحالة فيها
وهذا علي ان الفلك له نفس مجردة تتصرف فيه بواسطة القوي الحالة في
اجزايه وهي قوي النفوس المباشرة كما في الانسان وحينئذ لا ينتقض الدليل
لان مقتضاه نفي عدم التناهي في افعال قوي النفوس المباشرة كما في
الانسان لا نفي عدم التناهي في افعال النفوس المجردة ورد هذا الجواب
بانه اذا توقف الدوام علي القوي الحالة فلها تاثير في الدوام وان كانت
واسطة فيجوز حيث جاز دوامها كما في الافلاك ان تدوم في الجسم فتدوم
افعالها الاستقلالية ومن المعلوم ان هذا كله بنا علي ان الفلك حي عالم
مريد وهو خلاف ما تقرر فيها عند اهل الحق وانما هذا عند الفلاسفة
وما ذكر من انهم يجعلون القوي الجسمية نفوسا حالة في الاجسام هو
المتبادر من كلامهم وربما يطلقون النفوس علي نفس تلك القوي فيتحد ان
علي هذا اعني النفوس الحالة والقوي وهو يقتضي ان من النفوس عندهم
ما هو من جنس العرض ثم اشار الي الجواب عن اصل الدليل بقوله **والجواب**
عن اصل هذا الدليل انه مبني علي تاثير قوي النفوس الحالة في الاجسام
ونحن لا نسلم تاثيرها اصلا بل التاثير لله تعالي فيجوز دوامها بقدرة الله تعالي
التي لا يعتريها تحديد وقد تقدم هذا اول المبحث و**بعد تسليم التاثير** للقوي
الجسمية قلنا **منع كون القوة** الجسمية **بقدر الجسم** والدليل مبني علي ان القوة
الحالة في الجسم تنقسم علي اجزا جسم الجرم وذلك انهم قالوا اذا كان هنا
جسمان احدهما علي قدر نصف الاخر مثلا في الاجزا كانت قوة حركة الاصغر
الطبيعية علي قدر نصف حركة الاكبر فيلزم انتها حركة الاصغر قبل حركة
الاكبر فتنتهي حركة الاكبر ايضا اذ لا تزيد الا بقدر زيادة الاجزا التي زاد بها
الاكبر علي الاصغر وكذا تكون معاوقة الاكبر ضعف معاوقة الاصغر لانقسام
القوة المحركة علي قدر الاجزا الموجودة في متعلق التحريك او لانقسام
القوة المعاوقة بكسر الواو علي قدر اجزاء المتحرك فيلزم انتقاص حركة
المقسور الكبير علي قدر ما زاد به من الاجزا بسبب تلك المعاوقة

فتنتهي حركته قبل الاصغر للتفاوت فتنتهي حركة الاصغر اذ لا تزيد على حركة
الاكبر الابعد ربما انتقص من الاجزا واذا كان الدليل مبنيا كما تبين هنا وفيما تقدم
على ان القوة تنقسم على اجزاء الجرم علنا منع الانقسام فيبطل الدليل وانما كان
لنا المنع لاحتمال ان تكون القوة من الاعراض التي لا تنقسم كالوحدة والنقطة وغيرهما
بل لنا منع انقسام العرض مطلقا ومن مسندات المنع ان جماعة كعشرة مستوين في
القوة لو اقلوا حجرا مسافة ثم طرحوه لواحد منهم فربما لا يقوى واحد منهم على
حمله عشر تلك المسافة بل ربما لا يقوى على تحريكه اصلا وكذا لو حمله
عشر تلك المسافة واحد مسافة ثم طرحه لاخر قدر جسمه على الضعف من
الحامل فربما لم يستطع حمله اصلا **المبحث السادس** في استحالة
الدور والتسلسل وعادة المولفين تمييز كل منهما عن الاخر في التعبير وعبر المص
عنهما بعبارة جامعة لصاحب الايجاز فقال **يستحيل ترامي عروض العلية
والمعلولية الى غير نهاية** يعني ان العلية والمعلولية يستحيل ان يعرضا
على وجه يتصاعد عروضهما فيه الى غير نهاية وذلك بان يكون
ما فرضا فيه من المعروضات كلما عرض له احدهما عرض له الاخر بحيث
لا يقف ذلك العروض على معروض يعرض له احدهما دون الاخر **سوا**
كان ذلك المعروض **في معروضات متناهية** بان كانت تلك المعروضات
عددا محصورا ويسمي ذلك العروض الكاين في المتناهية **دورا او** كان
ذلك العروض في معروضات **غير متناهية** ذلك المعروض الكاين في غير
المتناهية **تسلسلا** ولا ينافي عدم التناهي في المعروض التناهي في
العدد وهو الدور اذ معني ذلك ان كل فرد من ذلك العدد تعرض له العلية
لغيره والمعلولية لذلك الغير او لما يتوقف عليه ذلك الغير فالاثنان
مثلا تتصاعد اي تدور فيهما العلية والمعلولية بحيث لا يوقف بها احد
فقط على احد الفردين فاذا كان هذا علة لذاك وذاك علة لهذا فقد كان
ذلك معلولا لهذا وهذا معلول لذاك فمتى اعتبرت العلية في احدهما
وجدت معها معلولية دايما وهو معني التصاعد في الدور فاذا كان الدور
بين اثنين لزم من كون هذا علة لذاك تقدم هذا على ذلك ومن كون ذاك
علة لهذا تقدم ذلك على هذا والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على

ذلك

ذلك الشيء فيلزم من الدور بين اثنين تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين مرتبة
نفسه وصاحبه لتقدمه عليهما معا والتاخر مثل ذلك وان كان بين ثلاثة فاكثر
كان التقدم والتاخر باكثر وذلك لان العلة يلزم تقدمها على المعلول والمعلول يلزم
تاخره فاذا كان كل فرد في العدد علة ومعلولا وهو محصور لزم ما ذكر وهو
وجه الاستحالة واليه اشار بقوله **اما الاول** وهو الدور فانما قلنا يستحيل لما فيه
من لزوم **استحالة تقدم الشيء على نفسه** يعني وتاخر على نفسه ايضا
كما ذكرنا وذلك بمرتبتين ان كانت العلية والمعلولية بين شيئين وبمراتب
ان كانت بين اكثر كما تقدم ثم ان المدعي ان الشيء لا يكون علة لما هو
علة له بوسط او بدونه واستدل عليه بان يلزم عليه تقدم الشيء
على نفسه ولما ورد على هذا الدليل ان اريد بلزوم تقدم الشيء على نفسه
تقدمه عليه بالزمان فليس بصحيح بين العلة والمعلول لان التقدم بينهما
ذاتي لا زماني فلا يلزم ما ذكر وان اريد التقدم بالزمان كان المعني انه
يلزم تقدم الشيء على نفسه بالعلية بان يكون علة لنفسه بواسطة كونه
علة لما هو علة له وهو المدعي المتنازع الذي اردنا ابطاله اذ لا يسلم استحالة
كون الشيء علة لنفسه بتلك الواسطة اذ ليس بطلانه ضروريا والا
لم يحتج الدليل فيه فحينيذ يكون الكلام مصادرة لعود الكلام الى معني
قولنا لو صح كون الشيء علة لما هو علة له لزم كون الشيء علة لنفسه
بواسطة كونه علة لما هو علة له اشار الى دفع هذا الايراد بقوله
وهذا التقدم الذي قلنا انه يلزم علة لما هو علة له ليس بالمعني الذي
يوجب المصادرة بان يكون بالمعني الذي يعود به الى كون الشيء علة
لنفسه بواسطة كونه علة لما هو علة له بل هو **بالمعني الذي يصح**
قولنا وجد الشيء **فوجد** غير مرتبا على ذلك الشيء ولا شك ان المعني الذي
يصح هذا الترتب المدرك بالضرورة غير معني كون الشيء علة لنفسه بواسطة
كونه علة لما هو علة له ولشدة التلازم توهم ان احدهما نفس الاخر
وليس كذلك بل هذا المعني محقق وجار **على ما هو** اي على الشيء الذي هو
اللازم في ترتب العلة والمعلول **حيث يصح** نظرا لذلك الجريان **وجدت
حركة اليد فوجدت حركة الخاتم** لان العقل يدرك ترتب الثانية على

الاولي بخلاف العكس فلا يصح نظرا الذلك الجريان والعكس هو قولنا وجدت
حركة الخاتم فوجدت حركة اليد ولم يصح هذا العكس لعدم الترتب علي هذا
الوجه بينهما في نفس الامر فحينيذ يصح قولنا لوكان الشي علة لما هو علة
له لزم تقدم الشي علي نفسه بان يصح وجد فوجد معلوله ووجد معلوله
فوجد ولا شك ان هذا اللازم فاسد فما ترتب عليه من كون الشي علة لما هو
علة له فاسد ومع كون المعني المصحح لقولنا وجد فوجد جاريا علي اللازم في
ترتب العلة والمعلول كما يصح جريان الاعم علي الاخص ولا يخفي ما في العبارة
من الاطناب اذ يكفي ان يقول بالمعني الذي يصح قولنا وجد فوجد
كما في قولنا وجدت حركة اليد الخ ثم ان هنا بحثا وهو ان تقدم الشي علي
نفسه الذي هو المحال لا يلزم عن كون الشي علة لما هو علة له لان وجه
لزومه علي ما قرر ان المحتاج الي المحتاج الي الشي محتاج لذلك الشي
فاذا كان الشي محتاجا لما هو محتاج لنفس ذلك الشي لزم احتياج الشي
لنفسه وهذا لا يسلم لوجهين احدهما ان الشي قد يحتاج الي ما يحتاج
الي الشي ولا يحتاج لذلك الشي فان العلة القريبة تحتاج الي البعيدة
عن الشي وذلك الشي انما يحتاج الي القريبة دون البعيدة فلم تلزم
حاجة الشي الي البعيدة التي احتاج ذلك الشي الي ما يحتاج اليها وانما
قلنا ان الشي انما يحتاج الي القريبة فقط لانها كافية في وجوده اذ لو
احتاج الي البعيدة ايضا لزم عند فرض وجود القريبة فقط صحة تخلف
معلولها عنها لتوقفه علي البعيدة والعلة التامة لا يصح تخلف معلولها
عنها والوجه الثاني انه يجوز ان تكون ماهية الشي علة لما هو علة
لوجود ذلك الشي فقد صح كون الشي علة لما هو علة له من غير لزوم
تقدم الشي علي نفسه اما في الوجه الاول فظاهر لانه انما لزم فيه
تقدم علة الشي عليه لا تقدم ما هو علة لعلته عليه اذ لا يتوقف
علي علة علته بل علي علته فقط فلم يلزم تقدمه علي نفسه ان كان
علة لما هو علة له واما في الثاني فلان المتقدم علي المتقدم علي
وجود الشي حينيذ ماهيته فاللازم فيه تقدم ماهيته علي وجوده
لا تقدم وجوده علي وجوده الذي هو المحال وقد اجيب عن الاول بانه

انما

انما يتم لو صح وجود العلة القريبة بدون البعيدة فاذا توقف وجوده علي
البعيدة ايضا والفرض انتفاؤها صح تخلفه عن علته القريبة وهذا لا يصح
لانه لا توجد القريبة حتي توجد البعيدة فاذا وجدتا معا وجد قطعا
فاذا كان علة لما هو علة له لزم تقدمه علي نفسه لانه لا توجد نفسه
حتي توجد القريبة والبعيدة معا ولا توجدان حتي توجد نفسه فيتقدم
علي نفسه ومنشا البحث الذي هو كالمغالطة الاقتصار في النظر الي المحتاج
علي بعضه وهو العلة القريبة ولو نظر الي مجموع المحتاج اليه وهو
العلة وعلتها لم يرد بحث اصلا نعم لو قيل في التقدم الذاتي انه لا يصح
فيه وجد فوجد ضرورة ان الوجود المرتب ناشي عن المرتب عليه
خارجا والتقدم الذاتي ليس خارجيا كان بحثا وجوابه ان المطلوب
امتناعه هنا تقدم يوجب النشاة الخارجية لا مجرد التقدم الذاتي
الصادق بتقدم الموصوف علي الصفة مثلا واجيب عن الثاني بان هذا
الفرض لا يصح اصلا اعني كون ماهية الشي قبل وجودها علة لوجود
ما هو علة لوجود ذلك الشي لانه يلزم عليه وجود المعلول وهو الذي
كانت الماهية علته قبل وجود علته التي هي الماهية وعلي تقدير تسليمه
فليس مما نحن فيه لان كلامنا في توقف وجود الشي علي وجود ما يتوقف
وجوده علي وجود ذلك الشي وهو الذي يوجب الدور لا في توقف الوجود
علي الماهية وتوقف وجودها علي وجود غيرها فان هذا انفكت
فيه جهة التوقف لو صح فلا دور والي هذا البحث وجوابه اشار بقوله
فان قيل تقدم الشي علي نفسه هو المحال الذي جعل لازما لكون الشي
يحتاج الي ما يحتاج اليه لان المحتاج الي المحتاج الي الشي محتاج لذلك
الشي غير لازم اي هذا التقدم غير لازم لكون الشي يحتاج الي ما يحتاج
اليه وانما قلنا انه غير لازم لما ذكر لان المحتاج الي المحتاج الي الشي
لا يلزم ان يكون محتاجا الي ذلك الشي وذلك ان معلول العلة القريبة
يحتاج لها وهي محتاجة للبعيدة فيصدق ان هنا محتاجا الي محتاج
لشي ولا يلزم كون المحتاج الاول وهو المعلول محتاجا الي ما يحتاج
اليه علته القريبة الي العلة القريبة له كافية في وجوده لانها علة مستقلة

لاجزء علة واذا كانت لم يجب للبعيدة التي يحتاج اليهما علته المحتاج هو اليهما
وتقدم الشي علي نفسه متوقف علي المقدمة القايلة كل محتاج للمحتاج
للشي محتاج لذلك الشي وقد تبين عدم صحتها لكفاية القريبة عن البعيدة
فلا يكون المحتاج اليهما محتاجا لما تحتاج اليه القريبة والا بان لم تكف
القريبة لزم التخلف اي صحة تخلف المعلول عن علته القريبة لتوقفه
حينئذ علي البعيدة ايضا فوجود القريبة وحدها يصح معه بل يلزم
تخلف المعلول عن تلك القريبة حيث توقف علي البعيدة لكن لا يصح تخلفه
عن القريبة لتمامها فلم يحتج المعلول لما تحتاج اليه وانما قلنا ايضا ان تقدم
الشي علي نفسه غير لازم لما ذكر لان الشي يجوز ان يكون بماهيته علة
لما هو علة لوجوده فيصدق ان الشي كان علة لما هو علة له ولا يلزم
في ذلك تقدم الشي علي وجود نفسه بل اللازم فيه كما بيناه تقدم
ماهية الشي علي وجوده ولا استحالة فيه قلنا في دفع الاول
ما دام لم توجد العلة البعيدة لم توجد العلة القريبة وما دام لم
توجد العلة القريبة لم يوجد المعلول فاذا كان المعلول علة للبعيدة
مثلا لزم تقدمه عليها وهي متقدمة عليه فيلزم تقدمه علي نفسه
وهذا هو معني الاحتياج هنا وهو موجب للتقدم المذكور وليس معني
الاحتياج الموجب للتقدم المذكور محصورا في الاحتياج بالمباشرة بان يحتاج
الشي الي نفسه بلا واسطة حتي يعترض بهذا واما ما ذكر من لزوم التخلف
فانما يصح لو امكن وجود القريبة بدون البعيدة فيلزم تخلفه عنها حيث
احتاج الي البعيدة ايضا وليس الامر كذلك لعدم صحة وجود القريبة
بلا بعيدة فيلزم ان المحتاج الي القريبة المحتاج الي البعيدة يحتاج لتلك
البعيدة فتم لزوم التقدم لتمام المقدمة الموجبة لذلك اللزوم علي ذلك
التقدير فقوله في البحث انما يحتاج الشي الي العلة القريبة دون البعيدة
فاسد بل يحتاج لهما معا فالقصر في البحث علي النظر الي جزء المحتاج دون
مجموعه ولذلك كان مغالطة كما تقدم وقلنا في دفع الثاني ما ذكر من كون
الشي بماهيته علة لما هو علة لوجوده لا يبطل اللزوم لانه محال في
نفسه من جهة ان الذي يكون علة لوجود الماهية يلزم وجوده ليوجد

تلك الماهية قبل وجود علته التي هي تلك الماهية وذلك محال ومع انه محال
في نفسه ليس مما نحن فيه بتقدير تسليمه الذي نحن فيه هو الدور والدور
هو توقف الشي علي نفسه ما يتوقف عليه لا توقف وجود الشي علي نفس
ماهية غيره وتوقف وجود تلك الماهية علي وجود ذلك الشي فليس من الدور
الذي تطلب استحالته لانفكاك الجهة فيه فلا يعترض بصحته علي استحالة
الدور وقد اطنبت في تقرير هذا الكلام بضرب من التكرار لغموضه في عبارة المتن
وان كان في نفسه واضحا فليفهم ثم تكلم علي ادلة استحالة التسلسل فقال
واما الثاني وهو التسلسل فانما قلنا باستحالته لوجوه ستة احدها
انا نقول لو لم تنته سلسلة المعلولات بان تكون مترتبة علي ان كل فرد منها
له علة بحيث لا تنتهي تلك الافراد الي علة محضة اي خالصة من كونها معلولة
لاخري ويلزم من ذلك كون تلك العلة واجبة اذ كل ممكن له علة لكانت
اي لو لم تنته افراد السلسلة الي علة واجبة لزم ان تكون الجملة التي هي نفس
جميع الموجودات الثابتة في تلك السلسلة الممكنة المستند كل منها الي اخر
موجودا ممكنا اي يلزم علي ما ذكر ان تكون تلك الجملة موجودا ممكنا اما
لزوم كون الجملة موجودا فلان جميع اجزاءها موجودة والجملة انما يتصور
كونها عدمية ان كان بعض اجزايها عدما والغرض هنا ان جميع الاجزاء
موجودة فيكون مجموع الجملة موجودا وليس هنا هيئة اعتبارية عدمية
لم تكن تلك الجملة جملة الا باعتبارها فيكون المجموع عدميا ضرورة
انه ليس هناك الا وجودات للافراد المتسلسلة فما في نفس الامر كله
موجود اذ هذه السلسلة من المركب الذي وجوده هو وجود افراده
وليست كالمركب الذي له وجود غير اجزاءه وله هيئة متنوعة كالنبات
المركب من العناصر او له الهيئة الحقيقية الغير المتنوعة كالسرير واما كونها
ممكنا فلامرين احدهما كون كل ما فيها معلولا والمعلول لا يكون الا ممكنا
والاخر كونها مركبة والمركب مفتقر لجزءه والمفتقر لا يكون الا ممكنا واذا
كانت الجملة موجودا ممكنا والممكن الموجود لا بد له من فاعل ففاعلها
لا بد ان يكون مستقلا اذ الكلام في العلل التي كل واحد منها مستقل في ايجاد
معلوله والفاعل المستقل في ايجاد تلك الجملة ليس نفسها اي لا يكون

نفس تلك الجملة ولا جزا منها اي لا يكون فاعل الجملة جزا منها كما لا يكون نفسها
اما كونه لا يكون نفسها فاما قلنا به لامتناع علية الشي لنفسه اذ يلزم
منه تقدم الشي علي نفسه ولا يخفي ما في تعليل امتناع كون فاعلها نفسها
بامتناع علية الشي لنفسه من شبه المصادرة فلو علل بلزوم التقدم علي
النفس كما ذكرنا كان اقرب واما كون الفاعل لا يكون جزا منها فانما قلنا به
لامتناع علية الشي لعلله لان الجزء اذا كان علة لجميع الجملة ومن تلك الجملة ما هو
علة لذلك الجزء لزم كون ذلك الجزء علة لما هو علة له وكون الشي علة لما
هو علة له يستلزم كما تقدم في الدور تقدمه علي علته المتقدمة عليه
فيلزم تقدمه علي نفسه فقد تبين ان فاعل الجملة لا يكون نفسها
ولا جزا منها بل انما يكون خارجا عنها ويلزم حيث كان خارجا عنها كونه
واجبا اذ لو كان ممكنا احتاج الي علة فيكون من السلسلة اذ هو موجب
لبعضها مباشرة ولكلها بالتوسط اذ الفرض ترتب الاجزا وقد اوجبه
غيره منها واوجب غيره منها وهذا حاصل كل جزء من اجزا السلسلة
فيدخل فيها والمقدر انه خارج فيلزم وجوبه واذا كان علي هذا التقدير
فاعل السلسلة خارجا فهو يوجد لا محالة بعض اجزا السلسلة مباشرة
والباقي بالتوسط اما ايجاده للبعض فلانه اذا لم يوجد البعض
استقلالا ومباشرة لزم اما كونه غير فاعل لشي من السلسلة والفرض
خلافه او جزء فاعل والكلام في الفاعل المستقل واما كون الباقي بالتوسط
فلان الاجزا قدرت مترتبة فان لم يكن ايجادها بالوسايط كان مباشرة
فيلزم وجودها دفعة والمقدر ترتبها كما ذكرنا ويتعين ان يكون البعض
الذي اوجده الفاعل الخارجي هو اخر اجزا السلسلة اذ لو كان وسطا فان
كان للوسط تاثير فيما قبله وفيما بعده لزم تقدم المعلول الذي هو
ما قبله عن علته وهو فاسد وان لم يكن له تاثير الا فيما بعده لزم خروج
ما قبله عن الفاعل الخارجي والمقدر انه هو الفاعل لكل جزء مباشرة
او توسطا والا كان هنالك سلسلتان فينتقل الكلام الي اولاهما لانتهائها
الاخيرة مع ان المقدر اتحاد السلسلة وان لم يكن لذلك الوسط تاثير
لا فيما قبله ولا فيما بعده لزم خروجه عن السلسلة والفرض انه

بعضها

بعضها واذا كان الجزء الذي اوجده الفاعل الخارجي اخر السلسلة لما ذكرنا فذلك
يوجب انقطاعها وايضا يجب انقطاعها من عدم صحة استناد ذلك الجزء الي
جزء اخر اذ لو استمرت لم يكن ذلك الاباني يوثر في ذلك الجزء معلول اخر ثم
ما قبله كذلك لتتميم السلسلة وهذا فاسد وعلي هذا المقرر وهو ان المراد
بالفاعل هنا المؤثر المستقل ومفعوله جميع افراد السلسلة الممكنة مع مباشرة
بعضها والمطلوب استحالة وجود سلسلة لا تنتهي لواجب لا يرد ما يقال
من الاعتراض هنا وهو انه اذا اريد بالعلة التي فرضت لجميع افراد السلسلة
العلة التامة وهي التي يوجد المعلول بها قطعا بحيث لا يتاخر وجوده عنها
لعدم حاجته لغيرها في الوجود فلا نسلم استحالة كونها نفس الجملة
التي هي جميع افراد السلسلة فان العلة التامة قد لا تتقدم علي معلولها
اذ من جملة العلة التامة كما تقدم مجموع الاجزا في المركب كالهيولي والصورة
لفرد خارجي واجزا المركب التي منها صورته الفعلية لا تتقدم عليه ووجه
اندفاع هذا ان المراد بالعلة الفاعل لا ما ذكر وان اريد بالعلة المذكورة
الفاعل فلا نسلم استحالة كونه اي الفاعل جزء الجملة فانه اي فاعل الجملة قد
لا يكون فاعلا لكل جزء من تلك الجملة وانما احلتم كونه جزا من حيث انكم
قلتم لابد ان يفعل كل جزء من تلك الجملة ومن جملة تلك الاجزا نفسه فيلزم
فعله لنفسه واذا صح ان يكون فاعل الجملة غير فاعل لكل جزء لم تلزم الاستحالة
وبيان ان فاعل الجملة قد لا يكون فاعلا لكل جزء ما كان فاعلا للمركبات الحسية
كالنجار الفاعل للسرير فانه فعل الجملة ولم يفعل كل جزء منه وانما فعل
الهيئة التركيبية دون المادة كالخشبات واذا صح كون فاعل الجملة غير فاعل
لكل جزء صح ان يكون الفاعل بعض الجملة بان يفعل البعض الذي حصلت
به تلك الجملة وليس المراد ان النجار بعض الجملة وقد فعل ما كملت به
بل المراد بيان ان مجرد الفاعل للجملة قد لا يكون فاعلا لكل الجملة جزء
منها ليترتب عليه صحة كونه جزا لا ان النجار كان جزا ووجه اندفاع ما ذكر
بما تقرر ان المراد بالفاعل الفاعل المستقل في ايجاد جميع الجملة اذ جميعها
ممكن موجود فيفتقر الي فاعل وما ذكر من السرير لم يستقل فيه الفاعل
في ايجاد الجملة لتوقفه علي فاعل الخشبات والمسامير مثلا ولو سلم

ما ذكر من امتناع كونه فاعل الجملة غير فاعل لجميعها بل التزم كون فاعل الجملة
لابد ان يكون فاعلا لكل جزء فلا يكون الفاعل جزا من تلك الجملة بعينها **فلم لا يجوز**
ان يكون بعضا من جملة اخري وتلك الاخري يكون فاعلها من اخري فلا يلزم
فعل الشي نفسه ولا كونه غير جزء من المجموع لان غاية ما قررتم ان جزء الجملة
المعينة لا يكون منها للازم المذكور لا انه لا يكون بعضا من غيرها وهو جزء
من المجموع ويصح ذلك **بان تكون السلاسل** الموجودة هناك **غير متناهية**
في نفسها فانه كما صح فرض افراد السلسلة الواحدة غير متناهية يصح فرض
سلاسل لا تتناهي افرادها فنقدر ان فاعل كل سلسلة بعينها خارج عنها
وهو في الاخري فلا يلزم فعل الفاعل نفسه الا لو كان بعضها من عين تلك
السلسلة المفعولة له واما اذا كان من غيرها وفاعل الغير سلسلة
اخري وهكذا **فتكون العلة الخارجة عن هذه** السلسلة المعينة الفاعلة
لها **داخلة في تلك** السلسلة الاخري والعلة الفاعلة لتلك الاخري داخلة
في ثالثة وهلم جرا لعدم تناهي السلاسل فتتسلسل العلل حال كونها
خارجة عن معلولها داخلة في المجموع الي ما لا ينتهي حصل المدعي
من كون كل معلول له علة **من غير انتهاء الي واجب** ينقطع عنده التاثير
والتسلسل ووجه اندفاع هذا ان المعتبر جميع المكونات والفاعل لها
المعتبر انه فعلها جميعا بالاستقلال فيلزم ان كان من تلك المكونات
سواء كانت سلاسل متعددة او لا فعله لنفسه مباشرة او بتوسط
وما ذكر انما فعل بمجموعها علل متعددة متفاوتة علي المجموع ومفعول
كل واحدة من تلك العلل انما هو البعض من ذلك المجموع الا انما فعلت
بعض ذلك البعض مباشرة وبعضها بالتوسط فما ذكر لا يقدح في الدليل
المعتبر فيه فعل المجموع استقلالا مباشرة او بتوسط **ولو سلم** ان ما ذكر
يقتضي انتهاء المكونات المتسلسلة الي واجب **فذلك انما يفيد ثبوت**
الواجب المستند اليه **لا بطلان التسلسل** الذي هو المطلوب ووجه اندفاع
هذا ان المدعي والمراد ابطاله وجود سلسلة كل فرد منها معلول لا الي
اول وما ذكر تسليم لابطاله للاعتراف بوجود واجب لا يعلل وهو
منتهي السلسلة ففي ما ذكر تسليم انتهاء السلسلة وانقطاعها

اذ

اذ لو استمرت لم يتوقف علي واجب وهذا الاعتراض نقض لمقدمات الدليل
تفصيلا اذ اولها منع للمقدمة القايلة بامتناع كون الفاعل نفسها او القا[يلة]
بامتناع كونه جزا والثاني منع للقايلة بمنع كونه جزا الا انه باعتبار خروج
العلة عن غير السلسلة والثالث منع كون الاستناد للواجب يبطل التسلسل
وهو واضح الممنوع منشاء ثم اشار الي نقض اجمالي بقوله **علي انه** اي
الشان هو هذا وهو انا نقول هذا الدليل **منقوض بمجموع الممكنات**
مع الواجب تعالي لان مقتضي الدليل امتناع كون فاعل الجملة بعضها
والممكنات مع الواجب مجموع بعضه فاعل ذلك المجموع بفعله ما سواه
ووجه اندفاع هذا ان الكلام في مجموع جميع افراده ممكنة لا فيما
بعضه واجب فانما قلنا يمتنع وجود سلسلة جميع افرادها معلولة
وبعض ما كان في المجموع المنقوض به ليس بممكن فلا يرد ما ذكر علي
الدليل وكون هذا نقضا جمليا غير واضح اذ هو نقض لخصوص
المقدمة القايلة بمنع كون الفاعل بعض الجملة المتسلسلة ولكن لما كان هذا
المجموع مسلما صح ان يقال فيه اجمالا لو صح دليلكم ما وجد هذا المجموع
اذ مقتضاه منعه فسمي جمليا لذلك ثم اشار الي اعتراض اخر فقال
لكن يرد علي المقدمة القايلة ان علة الجملة يجب ان تكون علة لكل
جزء فان كانت داخلة بان كانت جزا لزم علية الشي لنفسه ولعلله
انه اي يرد هذا الاعتراض وهو انه **ان اريد** بانكون العلة موثرة
في كل جزء فيلزم من كونها جزا للمعلول تاثيرها في نفسها **ان العلة المستقلة**
الموجودة **للمركب من الاجزا الممكنة تكون علة لكل جزء** لان السلسلة المفروضة
يجوز كونها كحركات الافلاك وهي لم تقع اجزاوها في لحظة بل في لحظات وازمانة
متصلة فهي مرتبة الاجزا زمانا واذا كان الكلام مفروضا في المرتب الاجزا
زمانا بطل كون العلة هي الموجدة له بنفسها بلا معونة اجزايها وذلك
ان العلة يجب معها معلولها **فيلزم** اذ لم توجد العلة عند وجود المعلول
الاول **تقدم** ذلك **المعلوم** لان الغرض حينيذ انتفاوها وذلك فاسد
لوجوب وجود العلة مع معلولها **او تخلفه** اي المعلول **عن** علته **المستقلة**
بالايجاد ان وجدت العلة مع المعلول الاول لان المعلول الاخير متاخر

عن زمن وجود العلة اذ الغرض وجودها مع المعلول الاول ولم يوجد بالمعلول
الاخير فيلزم بتقدير وجود العلة مع الاول تخلف الاخر عن علته وهو فاسد
لوجوب مقارنة العلة مع معلولها فقد تبين ان العلة المستقلة بالايجاد
بنفسها دون معاونة جزء من اجزايها اذا كان معلولها مرتب الاجزاء فانما
لزم احد امرين اما تقدم المعلول عليها ان لم توجد مع اول تلك الاجزاء واما
تخلف الاخير ان وجدت مع ذلك الاول وكلاهما فاسد لوجوب المقارنة
فبطل كون العلة موثرة استقلالا في مرتب الاجزاء هذا ان اريد كما ذكر
ان العلة اثرت في كل جزء بنفسها من غير معاونة جزء من اجزايها
في اجزاء المعلول **وان اريد انها** اي العلة **تكون علة لكل جزء اما بتمامها**
وقد تقدم ما يلزم عليه **واما** بمعونة كل **جزء من** اجزايه**ا بحيث لا تكون**
علة شي من الاجزا التي للمركب **خارجة عن** اجزا **علة المركب** وتكون
حينيذ العلة المستقلة للمركب الحاصل دفعة علة ذات اجزاء حاصلة
دفعة ليقارن كل جزء من العلة الجزء من المركب الذي هو معلول ذلك
الجزء **وتكون العلة المستقلة للمركب المرتب الاجزاء مرتبة الاجزاء**
كما ترتبت اجزا المعلول ليقارن كل جزء من العلة الجزء الذي هو علة معلوله
لوجوب مقارنة العلة معلولها واذا اريد هذا الاخير **فمن اجزاء السلسلة**
التي ادعى الخصم جواز وجودها **ما لا يمتنع ان يكون علة** لمجموع السلسلة
بهذا المعنى وهو كون المؤثر في المعلول اجزاء مرتبة من العلة على
ترتب اجزاء المعلول وانما صح ان يكون الجزء علة بهذا المعنى لان امتناع
كون الجزء علة انما هو ان ادى الى كونه علة لنفسه ولعلله وذلك
انما يلزم ان كانت العلة جزا واحدا معينا من السلسلة وهو الفاعل
لجميعها ومن جملة الجميع نفسه واما ان كانت اجزاء عديدة مرتبة مع
اجزاء المعلول صح كونه علة لوجود تمام السلسلة به استقلالا بلا
لزوم فعلها لنفسها وذلك **كما** اي كالاجزاء من السلسلة التي
قبل المعلول المحض وهو الاخير فان تلك الاجزاء التي تستمر قبل
المعلول الاخير **لا الى نهاية** اي اذا احققت تحققت السلسلة
جميعا لوجوب وجود جميع اجزايها التي منها المعلول الاخير **فانه**

اي وانما قلنا بصحة ما ذكر لان ما قبل المعلول المحض **يقع لكل جزء منه جزء من السلسلة**
يكون معلولا لكل جزء من تلك الاجزاء التي قبل المعلول المحض ولا يلزم من ذلك
وجود سلسلتين احدهما اجزاء العلية والاخر اجزاء المعلولية لانه يكفي
في تحقق سلسلتي العلية والمعلولية افراد السلسلة الواحدة ويكفي
في مخالفة ذات المعلول لذات العلة كون العلة ما قبل المعلول
المحض وكون المعلول مجموع ما فيه المعلول المحض **وهكذا كل مجموع قبله**
اي قبل المعلول المحض الى ما لا ينتهي فانه يكون معلولا لما قبل اخره
ويعتبر فيما قبل الاخر ان كل جزء منه يكون علة لما بعده ويليه
فيكون ذلك الجزء مقارنا للمعلول الذي هو جزء مجموع المعلول
فيتحقق بذلك الاعتبار وجود سلسلة واحدة من الافراد
ولا يقدح في استقلاله اي استقلال ما قبل المعلول المحض وما قبل
اخر كل مجموع **بالايجاد** اي لا يقدح في كونه مستقلا بايجاد المعلول
احتياجه في الوجود اي لا يقدح في ذلك الاستقلال كونه محتاجا
في وجود نفسه **الى علله** التي هي اجزاؤه التي اسند بعضها الى
بعض حتى تحقق ذلك المجموع **او احتياج السلسلة الى المعلول**
المحض ايضا اي لا يقدح ايضا في الاستقلال احتياج السلسلة الى وجود
الاخر الذي هو المعلول المحض باعتبار كل مجموع وانما لم تقدح الحاجة
في الاستقلال وان كان المحتاج ممكنا فيفتقر الى علة لان المراد
بالاستقلال هنا ان لا يفتقر هذا المجموع الذي هو العلة التي
هي ما قبل المعلول المحض الى خارج عنه وهذا الغرض يقتضي
كفاية اجزاء المجموع الداخلة فيه عما سواه فثبت له الاستقلال
ولما كان المجموع الذي هو العلة يقتضي قطعا وجود المعلول الاخير
لم يكن للمعلول الاخير قطعا تاثير في وجود السلسلة اذ لا معاونة
له على الايجاد فلا يقدح في الاستقلال وان كانت السلسلة
لا تتم الا به وهو معنى افتقار السلسلة له **وبهذا** اي وبما تقرر
من استقلال ما قبل المعلول المحض بالعلية لوجوب وجود السلسلة
جميعا به دون ساير الاجزا **يبطل الاستدلال** على هذا المطلب

الذي هو امتناع كون علة السلسلة جزءا منها بانه اي بعد ابطل هذا الدليل وهو انه
لا اولوية لبعض الاجزاء من السلسلة بكونه علة اي ليس بعض الاجزاء اولي ان
يكون علة من البعض الاخر لاستوايها في الامكان والتاثير والتاثر فلا بد من
علة خارجة والا لزم في كون بعض الاجزاء علة دون الباقي ترجيح بلا مرجح
او بان اي الاستدلال بما ذكر باطل بما تقدم وكذا ابطل الاستدلال ايض علي
ذلك المطلب بان كل جزء يفرض علة فعلته المائرة فيه اولي بالعلية
من ذلك الجزء لكون علته مائرة فيه والمائر اقوي من المائر فيه فيبطل
بذلك كون جزء السلسلة علة فيما لتطرق هذا الموجب لاولوية غيره
في كل جزء وهو يبطل العلية ووجه ابطال الدليلين بما تقدم ان ما قبل
المعلول المحض جميعا نقول له اولوية لاستقلاله بوجوه السلسلة
جميعا بخلاف ساير الاجزاء ونقول ايض مجموعه اولي بالعلية من علله الداخلة
فيه لعدم استقلال كل ما سواه بالسلسلة وهذا الكلام كله انما يحتاج
اليه اذا اريد القدح في الدليل بعد تسليم احتياج السلسلة الي
غير علل الاجزاء فيحتاج الي تعيين علة المجموع وانما غير علل الاجزاء
فتعين بكونها هي نفس ما قبل المعلول المحض وهي مخالفة لمجموع
السلسلة ومخالفة لعلل الاجزا اذ علة الجزء كل فرد بخصوصه
وعلة جميعها مجموع ما قبل المعلول المحض واما ان لم يسلم ذلك لم يحتج
لما ذكر وكيف يسلم ان علة الكل غير علل الاجزاء والغرض ان السلسلة
لا وجود لها غير وجودات الاجزا فاذا كانت وجودات الاجزا في الحقيقة
وفي نفس الامر هي وجود السلسلة كانت علل الاجزا علتها وهي داخلة
في السلسلة فلا يفتقر الي بيان علة داخلة فيها غير تلك العلل وذلك
ان الجملة من اشيا قد تقدم ان وجودها قد يكون نفس وجود افرادها
كعشرة من الرجال فتكون علة وجود تلك الجملة نفس علة وجود
الافراد وكون وجود العشرة مثلا بجملة خلاف وجودات افرادها
علي تقدير تسليمه يكون امرا اعتباريا لا وجود له فلا يفتقر ذلك
الكون الي علة زايدة علي الافراد الوجه الثاني من الاوجه التي
يبين بها استحالة التسلسل ما يسمي برهان القطع والتطبيق وهو

عدم
ان يقال تحصل من السلسلة التي فرض تناهيها جملتان وذلك بسبب نقصان
جزء واحد من طرفيها المتناهي احدي الجملتين يكون ابتداوها ما قبل
الفرد الناقص والاخري يكون ابتداوها من نفس ذلك الفرد الي ما لا ينتهي
فيهما ثم اذا حصلت جملتان بسبب نقصان واحد فحينئذ نطبق اي
نقابل بين تينك الجملتين بان نجعل كل فرد من احدي الجملتين في مقابلة
فرد من الاخري فان وقع في تلك المقابلة بازاء كل جزء من الجملة التامة
وهي التي اعتبرت بلا نقصان فرد منها جزء اي ان وقع جزء من الجملة
الناقصة بازا كل جزء من التامة لزم تساوي الكل والجزء اذ التامة
كل والناقصة جزؤها فاذا تقاولت اجزا الجملتين بان وقع كل فرد من
هذه في مقابلة فرد من تلك فقد استوتا وهما جزء وكل لكن تساوي
الكل والجزء محال والا بان لم يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة
وذلك بان يوجد جزء من التامة غير مقابل لجزء من الناقصة لزم
انقطاع اجزا الناقصة وفراغها والا لو وجد منها جزء يجعل في مقابلة
هذا الفرد من التامة واذا انقطعت اجزا الناقصة وفرغت فقد
انتهت واذا انتاهت لزم تناهي اجزا التامة وانما لزم تناهي التامة
لتناهي الناقصة حيث لا تزيد التامة عليها اي علي الناقصة الا بجزء
واحد اذ الغرض ان التامة هي الناقصة بعينها مع زيادة الجزء
المنقوص ومعلوم ان الزايد بالمتناهي متناه ثم اشار الي نقض اجمالي
لهذا الدليل فقال ونوقض اصل الدليل اي ونوقض الدليل اجمالا وسمي
نقض الدليل اجمالا نقضا لاصله لانه يعلم به ان بعض مقدماته
التي هي اصوله فاسد بخلاف نقض مقدمة مخصوصة منه فانه
يكون ولو كانت فرعية كالنتيجة فهذا هو المدعي وان كان نقض
النتيجة يقتضي نقض الاصل ايض ونقض الدليل اجمالا هو كما
تقدم ان لا يتعرض لمقدمة مخصوصة منه وذلك بان يقال
لو كان هذا الدليل مثلا لوجب ان لا يكون هذا الامر مثلا هكذا
وليس كذلك فالدليل في نفسه غير صحيح لفساد بعض مقدماته
التي كل منها اصله بتسلسل الاعداد اي نوقض الدليل اجمالا بتسلسل

الاعداد فسلسلة الاثنين وسلسلة الاحاد وكذا سلسلة الاربعة والاثنين
ونحو ذلك من سلاسل الاعداد لاتناهي احداهن عند الكل اي عند
جميع من ينتحل العلوم اذ ما من فرد يفرض من تلك السلاسل الا ويفرض
اخر فوقه فلو صح الدليل بالتقرير المذكور لزم تناهي سلاسل الاعداد
بان نطبق الناقصة بالكاملة وذلك بان ينقص من الكاملة واحد
فتحصل جملتان نطبق بينهما على نسق ما تقدم وكذا ينتقض الدليل
اجمالا ايضا بمعلومات الله تعالى فانها لاتناهي عندنا اهل السنة اذ لو
صح لزم تناهيها لامكان التطبيق فيها ايضا بنقص فرد كذلك من المعلومات
فتحصل جملتان نطبق احداهما بالاخرى على ما تقدم وكذا ينتقض اجمالا
ايضا بحركات الافلاك فانها لاتناهي عند الفلاسفة فلو صح الدليل اطرد
فيه فيلزم تناهيها لامكان التطبيق فيها ايضا بنقص حركة من المجموع
فتحصل جملتان يطبق بينهما كما تقدم فالدليل على هذا لا يصح
للقايلين بعدم تناهي المعلومات وهم اهل الحق ولا للقايلين بعدم
تناهي الحركات وهم الفلاسفة المبطلون فقد لزم فساده بالنسبة
لكل طايفة ثم اشار الى نقض مقدمة من الدليل ويسمى هذا نقضا
تفصيليا كما تقدم فقال وتنتقض المقدمة القايلة ان الجملة
الناقصة يلزم انقطاعها لفضل التامة عليها بالجزء الناقص
بلزوم انقطاع الناقصة اي تنتقض تلك المقدمة بانه لو صحت
لزم ان تنقطع الناقصة من الجملتين الحاصلتين بتضعيف الواحد
العدد مرارا غير متناهية مع تضعيف الاثنين من العدد كذلك
اي مرارا غير متناهية فان هاتين الجملتين الحاصلتين بتضعيف الواحد
وتضعيف الاثنين الى ما لا ينتهي فيهما يصحان للاتفاق على ان
مراتب الاعداد واجزاءها لا تتناهى وسلسلة تضعيف الاثنين
انقص من سلسلة تضعيف الواحد ضرورة ان العشرة من الافراد
مثلا اذا ثنيت صارت خمسة فافراد تضعيف الاثنين اقل من افراد
تضعيف الواحد لكن انقطاع الجملة الناقصة من هاتين محال عند
جميع الناس فلا يصح الحكم بوجوب انقطاع الناقصة في برهان

التطبيق

التطبيق وتنتقض تلك المقدمة ايضا بانه يلزم انقطاع مقدورات الله تعالى
مع معلوماته اذ المقدورات اقل من المعلومات لاختصاص المقدورات
بالممكنات وعموم المعلومات للواجبات والممتنعات وتنتقض ايضا بلزوم
انقطاع دوران زحل مع دوران القمر اذ دوران زحل اقل قطعا من دوران
القمر فان زحلا يقطع الفلك في ثلاثين عاما والقمر يقطعه في شهر مع انه
اتفق اهل الحق على عدم تناهي المقدورات والمعلومات واتفق الفلاسفه
على عدم تناهي دوران القمر وزحل فبطلت تلك المقدمة اذ لو صح ان
الجملة الناقصة تنقطع افرادها وذلك يستلزم انقطاع التامة
لزم انقطاع المقدورات والمعلومات وانقطاع دوران زحل والقمر والاول
فاسد عند اهل الحق والثاني فاسد عند الفلاسفه فيلزم عدم صحة
الدليل على مذهب الفريقين وحاصله اي حاصل هذا الاعتراض منع انقطاع
اجزاء الناقصة وانه يجوز دوامها في المقابلة بان يكون بازاء كل جزء من التامة
جزء من الناقصة ويكون عدم انقطاع الناقصة باستمرار مقابلة اجزائها
مع التامة لعدم تناهيهما اي يلزم من عدم تناهيهما ان اي فرد يوخذ من
هذه ثم فرد يقابله من الاخرى اذ الفرض عدم التناهي لا لتساويهما
اي ليس عدم الانقطاع الحاصل بكون كل جزء من احداهما بازاء جزء من الاخرى
لتساويهما بل لعدم التناهي كما ذكرنا فلم يلزم تساوي الجزء والكل في
نفس الامر بتقدير عدم الانقطاع بل الكل كل وهو اكثر في نفسه والجزء جزء
وهو اقل في نفسه مع عدم انقطاع كل منهما فليس ثم تساو في نفس الامر
فان سمي مثله اي فان سمي الخصم مثل هذه المقابلة المستمرة بان لا تنقطع
اجزاء الناقصة ولا التامة تساويا وهو اصطلاح لا حجر فيه منع استحالة
اي ان اراد بالتساوي هذا المعنى فلا حجر في تسميته تساويا ولكن نمنع
استحالة هذا التساوي الذي هو حصول جزء من الناقصة بازاء كل
جزء من التامة مع القطع بان التامة زادت في نفس الامر على
الناقصة بفرد وسند المنع ظهور ان ذلك ليس ملزوما لتساوي
الجزء والكل في قدر الافراد في نفس الامر الذي هو محال ووجد التفصي
اي الخروج عن هذا الاعتراض الذي هو التزام انه يصح عدم انقطاع

اجزا الناقصة من غير لزوم مساوات الجزء للكل لعدم ظهور الدليل علي نفي
ذلك دعوي الضرورة اي وجه دفع هذا الاعتراض ادعا ان كون الجملتين
اما ان تساويا في نفس الامر او تكون احداهما اكثر فيلزم انقطاع الناقصة
الموجب لانقطاع التامة امر ضروري وما ذكر يفيد التقبير لانه دليل موجب
للعلم حتي يعترض هذا وجه التفصي عن هذا الاعتراض الخاص واما وجه
دفع النقض بالمعلومات والمقدورات وبنحو حركات زحل والقمر ومراتب
الاعداد فهو تخصيص الحكم المفاد للدليل بمدلول غير ما ذكر لوجه اقتضي
التخصيص لا بمجرد الدعوي لانه يقتضي تخصيص حكم الدليل العقلي ببعض
المدلولات دون بعض لانتفا الحكم عنه وذلك البعض مما يتناوله ان صح
وذلك يبطله والمخصوص به يختلف باعتبار مذهبنا ومذهب غيرنا
فعندنا يختص حكم الدليل بما دخل تحت الوجود ولا يتناول ما اشتمل
علي المعدومات فلا يعارض بما تقدم اذ المعلومات والمقدورات الغير
المتناهية منها المعدومات ومراتب الاعداد عدميات وانما يتناول
الدليل نحو الحركات لوجودها وان كان بعضها ليس علة لبعض وكذلك
السلاسل الموجودة من العلل والمعلولات اذ الوهمي اي وانما خصصنا
الحكم بما تحت الوجود لان غير الموجود لا تحقق له الا في الوهم والتعقل
والشي الذي لا وجود له الا في الوهم وهو الوهمي يستحيل عدم التناهي
فيه والدليل انما يجري فيما لا يتناهي لانه انما سيق لبيان استحالة
عدم التناهي وانما قلنا ان الوهمي يستحيل فيه عدم التناهي لان
الوهمي ينقطع بانقطاع الوهم قطعا والوهم لا يستحضر ما لا يتناهي تفصيلا
ولا يدوم وجوده فيه شيا فشيا الي ما لا يتناهي لانقطاعه بمانع الاستحضار
كالنوم فيلزم من انقطاعه انقطاع الوهميات فلا يتصور فيهما حتي
يجري الدليل فيهما هذا المخصوص به الدليل عندنا لهذا الوجه
واما عندهم اي الفلاسفة فيختص حكم الدليل اي مفاده من الاستحالة
اي استحالة عدم التناهي بما له مع الوجود بالفعل ترتب وضعا اي
يختص الحكم بالاشيا التي بعد كونها موجودة بالفعل لا بالامكان لها
ترتب وضعا اي ترتب باعتبار المكان الذي حلت فيه كامكنة الابعاد

في الاجسام فانها تترتب فيها اي في وضعها فيها اذ لا يمكن حلول ذي وضع
في مكان ذي وضع لآخر فلا وضعهما تترتب باعتبار بعد الحلول مثلا او
لها ترتب طبعا كالعلل والمعلولات لان طبع العلة اي حقيقتها لكونها
موجدة للمعلول مستند هو لها تقتضي تقدمها عليه اذ يمتنع اي وانما
اختص بهذا الدليل المستلزم لاختصاص الدليل بذي الترتب لانه
يمتنع التطبيق اي تطبيق الجملتين فيما عداه مما لا ترتب له والدليل
انما يجري علي التطبيق فما يمتنع فيه التطبيق لا يجري فيه وبتبيين عدم
الامكان في غير الترتب وامكانه في ذي الترتب بالنظر بين جملتين كلاهما
كثيب من رمل فانه لا يمكن تطبيق اجزا احداهما باجزا الاخري اذ ليس
للاجزا في كليهما ابتدا او موازات وبين جملتين مستطيلتين ركبت كل
منهما من اجزا متوازية اذ لكل منهما ابتدا او موازات اجزايها لاجزا الاخري
فامكن التطبيق بينهما فعلي هذا لا ترد عليهم مراتب الاعداد بعدم
وجودها ولا حركات الافلاك لعدم ترتبها طبعا او وضعا هذا الذي اعتذر
به عن النقوض السابقة والحق الذي لا يعدل عنه ان اعتبار الاثنينية
الذي هو تحصيل جملتين واعتبار التطبيق بينهما انما هو بحسب فرض العقل
للجملتين والتطبيق بين اجزايهما اجمالا ومجرد ذلك هو منشا دعوي الاستحالة
ومعلوم ان هذا الفرض والتطبيق العقلي الذي هو فقط منشا ادراك
الاستحالة ان صحت ليس من شرطه الوجود الخارجي ولا الترتب الفعلي
ليقابل كل جزء جزا تفصيلا لان الكلام فيما يقتضيه حكم العقل فيما
في نفس الامر وحكم العقل في ذلك مطلق اعني يحكم سواكان تم ترتب
ووجود ام لا اذ ليس عند العقل ان ادراك الاستحالة لا بد فيها من الوجود
والترتب بالضرورة او بالبرهان بل غاية ما يدرك ان نقصان شي من
جملة يصيرها جملتين وفي كليهما ما ينطبق علي الاخري في فرضه
وتقديره وعند ذلك الانطباق تلزم المساوات والتفاوت وكلاهما
لا يصح في زعمه فان اكتفي في برهان التطبيق بفرض العقل للقطع
والتطبيق اجمالا وسلم ما لاح في ذلك الفرض من الاستحالة قام الدليل
في الكل اي في الموجودات والمرتبات وغيرها وان اشترط عند قطع

العقل بعض الاجزا من الجملة لتحصل جملتان الملاحظ اي ملاحظة الاجزا
تفصيلا عند التطبيق حتي يدرك كل جزء بخصوصه وانه موازلذلك
لم يمكن للعقل الوصول اليه اذ لا يدرك ما لا يتناهي تفصيلا دفعة ولا ترتيبا
واذا لم يمكن الوصول اليه لم يتم التطبيق اصلا في الكل اعني الموجودات
والمترتبات وغيرها ولا معني لاشتراط غير الاجمال والتفصيل كالوجود
والوضع لما تقدم ان منشا الدليل مجرد ادراك العقل للقطع والتطبيق
وهو ممكن مطلقا فتبين بهذا ان برهان القطع والتطبيق ضعيف لهذه
النقوض وان قيل انه هو العمدة في كل ما يدعي تناهيه الوجه الثالث
من الاوجه الدالة علي استحالة التسلسل في العلل انا نقول لما اشتملت
السلسلة الحاصلة من العلل والمعلولات علي معلول محض وهو الاخير
من السلسلة اذ لم تثبت معلوليته عليته لغير حيث لا معلول له لزم
اشتمالها اي اشتمال تلك السلسلة علي علة محضة من الجانب الاول
فتنقطع السلسلة عندها وهو المطلوب وانما قلنا يلزم من اشتمالها
علي المعلول المحض اشتمالها علي العلة المحضة تحقيقا للتكافؤ
اي قلناه ليتحقق التكافؤ بين المتضايفين وذلك ان وصف التضايف
وصف لا يتحقق الا بين اثنين فاذا وجد موصوف بوصف التضايف
فلا بد ان يكون ثم موصوف بازايه له وصف يتحقق به التضايف
فلزم تكافؤ افراد وصف التضايف بان يكون مقدار احد المتضايفين
علي قدر مقدار الاخر مثلا وصف الابوة اذا كان في فرد فلا بد من
وصف البنوة ثابتا له في فرد اخر فالمعلول الاخير في السلسلة ان لم تكن
ثم علة محضة يحصل بها التكافؤ بالنسبة اليه يلزم ان تزيد به افراد
المعلول علي افراد العلة اذ ما من فرد قبله الا وهو علة وهو ايضا
معلول والاخير معلول وليس بعلة فان كانت ثم علة محضة قابلته
فتتكافؤ افراد العلة والمعلول واذا كان التكافؤ بين افراد العلة
والمعلول لا بد منه وذلك يقتضي الانتها للعلة المحضة فحينئذ
تنقطع افراد العلة والمعلول الحادثة فيحصل المطلوب ويبطل
مدعي الخصم وهو التسلسل لا الي علة محضة ويحتمل ان يكون ما اشار
اليه

اليه من لزوم التكافؤ انما هو بين نفس العلية والمعلولية في الافراد لا بين
الافراد الموصوفة بالعلية والمعلولية ولا شك انا اذا طبقنا وصفي العلية
والمعلولية وجدناهما مجتمعين في كل فرد مما سوي الاخير من الحوادث
لاختصاصه بالمعلولية فاذا فرض ان ثم علة محضة تكافا فيبطل مدعي
الخصم وهو تسلسل الحوادث وان لم تكن علة محضة ثم زاد وصف المعلولية
علي وصف العلية فيبطل التكافؤ بينهما وهو فاسد اذ لا علية الا وبازائها
معلولية ولما كان للناس في تقرير هذا الاستدلال عبارات لمعاني متلازمة
منها ما يفيد هذين الاحتمالين الذين وجمعناهما في كلام المص اشار الي ذلك
فقال وهذا الاستدلال له ماخذ اي احذته وتناولته الناس بعبارات
تفيد معاني متلازمة منها اي من تلك العبارات انا نقول كلما كان
المتضافان متكافيين لزم انتها السلسلة الي علة محضة والمقدم حق
فالتالي حق وهو المطلوب وبيان المقدم حق ان كلما وجد احد المتضايفين
عقلا او خارجا وجد الاخر وكلما انتفي انتفي فيلزم التكافؤ بينهما
وبيان الملازمة انه اذا لم تكن ثم علة محضة لزم انتفا التكافؤ
ضرورة انه اذا لم تكن ثم علة محضة فقد زاد المعلول علي العلة
بالفرد الاخير لانه معلول غير علة فلزم من ثبوت التكافؤ الانتها
الي علة محضة وهو المطلوب ومنها انا نقول لو تسلسلت العلل الي
ما لا يتناهي لزم زيادة عدد المعلول علي عدد العلة ضرورة اي وانما
قلنا يلزم هذا لما تحقق بالضرورة من ان كل ما هو علة فيها اي في السلسلة
فهو معلول فيها من غير عكس كلي اي ليس كلما هو معلول فيها هو
علة اذ المعلول الاخير معلول غير علة فبطل التكافؤ بين الافراد
الموصوفة بالعلية والمعلولية والتكافؤ واجب في الافراد كما تقدم
فلزم بطلان ما يودي لخلافه وهو التسلسل والحق ان اللزوم بين
افراد العلة والمعلول انما هو بمعني ان كل ما هو علة لا بد له من معلول
وكل ما هو معلول لا بد له من علة في الجملة وان كانت علته هي علة
معلول اخر ايضا فصح بهذا المعني زيادة افراد المعلول علي العلة
اذ لا دليل علي ان كل علة لها معلول يختص بها وكل معلول له علته

الخاصة به دون غيره فيلزم التكافؤ وذلك لما تقدم ان علة واحدة
يجوز ان تفيد معلولات ومنها اي من تلك العبارات تطبيق اي انا
نطبق بين جملتي العلية والمعلولية في تلك السلسلة اي نعتبر جملة
الافراد الداخلة تحت كون الشي علة من السلسلة وجملة الافراد الداخلة
تحت كون الشي معلولا من تلك السلسلة فان تفاوتتا اي فان تفاوتت
الجملتان بطل التكافؤ بينهما وهو فاسد لوجوب التكافؤ كما تقدم والا
بان تفاوتتا لزم وجود علية بلا معلولية تحقيقا للتكافؤ ضرورة اي
وانما قلنا يلزم تحقيق التكافؤ بوجود علية بلا معلولية لما ثبت
بالضرورة من ان في الجانب المتناهي من السلسلة معلولية بلا علية
وذلك في المعلول الاخير وهو المحض اذ فيه معلولية وليست له علية
فلا بد ان يكون في اول السلسلة علية بلا معلولية ليقع التكافؤ بين
الوصفين باعتبار مجموع الافراد والحاصل ان وصفي العلية والمعلولية
العارضين لافراد السلسلة يجب التكافؤ بينهما ولما تحقق احدهما
وهو المعلولية بدون الاخر في الفرد الاخير وجب ان يتحقق الاخر
وهو العلية دون المعلولية في فرد اول ليقع التكافؤ في الجملة
بينهما اذ كل فرد مما سوي الاخير اجتمعا فيه والحق ايضا ان معني
التكافؤ كون المعلولية لا بد لها من علية والعكس في الجملة وان كان
احد الوصفين اعم في التحقق الخارجي فصح كون المعلولية اكثر وايضا
مما يقال على الوجهين انه يجوز ان تكون علة لمعلول وذلك المعلول
علة لمعلول اخر فتكون هنا افراد ثلاثة فلم يلزم تكافؤ الافراد المعروضة
للوصفين وهو ظاهر واما تكافؤ افراد العارضين فيكفي عند الخصم
اجتماعهما في التحقق ولو مع زيادة احدهما على الاخر كما قررنا فيختص
بالمزيد احد المعروضين واذا كان هذا هو مدعي الخصم فلا يرد عليه
بانه لا بد ان يختص غيره بفرد اخر لان مدعاه ان اي فرد يوجد يجتمعان
فيه الا الاخير والتكافؤ يكفي فيه ان يوجد ما ينسب اليه احد العارضين
وهو المقابل ولو مع زيادة احد العارضين في الافراد على الاخر وايضا
يقال في هذا الدليل ان اللازم من انتفا العلة المحضة وجود معلولية

بلا

٢٦١

بلا علية في نفس المعلول وليس بمحال وانما المحال وجود معلولية بلا علية
مطلقا وليس بلازم هنا اذ ما قبل المعلول الاخير فيه علية يكافئهما الاخير
ومعلولية يكافئها ما قبله وكذا كل ما قبله فلم توجد معلولية بلا علية
فليتامل الوجه الرابع من اوجه ابطال التسلسل انا نقول المعلول المحض
عن السلسلة فلا يبقي في السلسلة الا ما هو معلول لما قبله علة لما بعده
ونجعل حينئذ كلا من تلك الاحاد متعددا اذ لا مانع من ذلك باعتبار
وصفي العلية والمعلولية المتغيرين لكل فرد اذ الشي باعتبار كونه معلولا
خلاف نفسه باعتبار كونه علة فيحصل بهذا التقدير في تلك الاحاد
جملتان احداهما جملة العلية والاخري جملة المعلولية ثم نطبق بين سلسلتي
تلك العلل وتلك المعلولات الحاصلتين بذلك التقدير وقد علم ان مرتبة
العلية سابقة على مرتبة المعلولية بان العلية المنطبقة على المعلولية
في كل فرد انما هي علية ما بعد ذلك الفرد واما علية معلولية ذلك الفرد
فمرتبتها سابقة على معلولية ذلك الفرد فاذا تحقق بالضرورة كما قررنا
سبق مرتبة العلية مرتبة المعلولية فحينئذ يلزم ذلك الضرورة
اعني ضرورة سبق مرتبة العلية مرتبة المعلول زيادة اي يلزم لما
ذكرنا زيادة جنس العلة على جنس المعلول بفرد واحد اذ لو لم يزد
لاستواء الجنسان المنطبقان في كل فرد فلا يسبق احدهما الاخر والضرورة
قاضية بالسبق والسابق منهما العلة فاذا سبقت بفرد واحد خارج عن سلسلة
المعلولات اذ الغرض ان ما في السلسلة معلول ولو تعدد الزائد فان كان
كان عللا لمعلول واحد وان كان داخلا كان من المعلولات والغرض خلافه
فاذا زادت بفرد فقد انتهت المعلولات قبل الفرد الزائد من العلل
وحينئذ تناهيان اعني العلل والمعلولات معا اذ المعلولات انتهت والعلل
زادت بواحد والزائد بالمتناهي متناه ولا يخفاك ان هذا الدليل انما
يتم باحد وجهين اما بسبق العلة المعلول بالزمن ليلزم ابتداء المعلولات
وهذا فاسد في العلة والمعلول اذ السبق بينهما ذاتي واما بانتهاء المعلولات
قبل العلل وهو دعوي فلا معني للاستدلال بهذا السبق على الانتهاء
اذ المدعي للخصم وجود افراد لا تنتهي كل منها علة ومعلول الا الاخير فكيف

يلزم الانتهاء مع هذا السبق الذاتي او بدعوي نفس الانتهاء فليتامل الوجه
الخامس من اوجه ابطال التسلسل انا نقول تلك السلسلة المركبة
من العلل والمعلولات الي ما لا ينتهي في زعم الخصم عدد موكب من افراد
وهو ظاهر وكل عدد لا يخلوا من كونه زوجا او فردا فتلك السلسلة
اما زوج واما فرد لانها ان انقسمت بمتساويين فهي زوج والا
بان لم تنقسم بمتساويين فان كان احد القسمين اكثر بفرد فهي فرد
واذا كانت السلسلة لا تخلوا من كونها زوجا او فردا او كل زوج فهو
اقل بواحد من عدد فرد تكون مرتبته بعده اي بعد ذلك فان الاربعة
مثلا اقل من الخمسة بواحد اذ الخمسة هو الفرد الذي مرتبته بعد
الزوج الذي هو الاربعة وكذا الستة مع السبعة والثمانية مع السبعة وغير
ذلك وبالعكس اي وكل فرد فهو اقل بواحد من الزوج الذي مرتبته بعده
كالخمسة فانها فرد اقل من الزوج الذي هو الستة التي مرتبتها بعد
الخمسة وكذا السبعة مع الثمانية والتسعة مع العشرة واذا كان
كل فرد اقل من الزوج الذي بعده وكل زوج اقل من الفرد الذي بعده
كلاهما بواحد فاذا انقسم العدد الي متساويين فهو زوج ويكون اقل
مما بعده بفرد فيلزم انتهاؤه وكذا اذا انقسم الي زوج وفرد لانه اذا انقسم
كذلك فقد انتهي اقل العددين سوا كان فردا او زوجا واكثرهما لم يزد
الا بواحد فيلزم انتهاؤه واذا تقرر بهذا ان السلسلة عدد وكل عدد
ينتهي لما ذكرنا فالسلسلة تتناهي وهو المطلوب ورد هذا الوجه
بانا نقول ان الانقسام من خواص العدد المنتهي واما غير المتناهي فلا
نسلم قبوله الانقسام لان عدم الانقسام قد يكون لانتفا العددية كما في
الواحد بنا علي انه غير عدد وقد يكون لعدم التناهي في العددية فلا
يتم ما ذكر الا اذا سلم انتهاء العدد وهو محل النزاع الوجه السادس
من اوجه ابطال التسلسل انا نقول ما بين هذا المعلول الاخير وكل
من علله البعيدة متناه بحكم الحدس الذي هو سرعة انتقال العقل
من حكم الي حكم بواسطة الشهود والعلم والقراين وذلك انا اذا شاهدنا
محصورا بين حاصرين او علمناه كذلك انتقلت النفس الي ما بينهما

متنه

متناه وينتهي ما بين المعلول وعلله البعيدة لكونه بين حاصرين ضرورة
ان ما بين كل علة وعلة اخري محصور بينهما فعليه تتناهي السلسلة
لانها مركبة من متناه بحيث لا تزيد عليه الا بواحد هو مبداها ان لم
يدخل فيما عد في البينية وعد فيها الاخر او باثنين ان لم يدخل ولا عد
الاخر وما لا يزيد علي المتناهي الا بمتناه متناه ضرورة اي وانما حكم
بالتناهي في السلسلة لما ثبت بالضرورة في نظير ما ذكر وهو انه اي
الشان اذا لم يزد ما بين مبدا المسافة وبين كل جزء من اجزائها علي
فرسخ لم يزد الكل اي مجموع المسافة علي فرسخ الا بجزء واحد وهذا امر
مقرر بحكم الحدس اذ النفس تتسارع من علمها بان ما بين مبدا المسافة
وبين كل جزء لا يزيد علي الفرسخ الي الحكم بان مجموعها لا يزيد علي فرسخ
الا بجزء واحد ان زاد فتنتقل الكلام الي ان المسافة متناهية حدسا
وتحقيقه ان مبدا المسافة انما يتحقق ان ما بينه وبين كل جزء منها
لا يزيد علي فرسخ ان كان مقدار ما بينه وبين اي جزء اما فرسخ او اقل
واما ان كان اكثر فقد زاد ما بينهما علي الفرسخ ولا شك ان الجزء الذي
بينه وبين المبدا اقل داخل في الفرسخ والذي بينه وبينه مقدار
الفرسخ فقط هو منتهي المسافة اذ لو كان جزا ابعد لكان بينه وبين
المبدا ما يزيد علي الفرسخ والغرض خلافه فالمسافة علي التقدير
الاول فرسخ او اقل وعلي الثاني فرسخ وجزء واحد فيكون مجموع
المسافة قطعا اما فرسخا واما ازيد بواحد فتكون منتهية وعلي
وزانه في السلسلة يكون ما بين المعلول الاخير وكل علة قبله متناه
فالمجموع موكب من المتناهي بزيادة واحد او اثنين فيصدق ان
المجموع لا يزيد علي المتناهي الا بواحد كما صدق ان المسافة لا تزيد
علي فرسخ الا بواحد فيحكم بالحدس بانتها السلسلة كما حكم بانتها
السلسلة بحكم الحدس الضروري وليس المراد ان ما بين العلل لا يزيد
علي المتناهي فالمجموع لا يزيد علي المتناهي كالمسافة لا يزيد ما بين
اجزايها علي الفرسخ فالمجموع لا يزيد علي الفرسخ فان هذا المعني
لا يصح اذ هو من باب الحكم علي الكل بحكم الافراد وهو غير مطرد وفيه

اي وفي هذا الاستدلال نظر لوجهين احدهما ان حكم الحدس لايكون حجة
علي الخصم ويدفع هذا بانه يفيد المطلوب باعتبار الناظر لنفسه اذ التحقق
بالضرورة وثانيهما انه قد لا يسلم تمام الحدس فيما ذكر وسنده ان الحدس
انما افاد العلم بانتهاء المسافة بسبب كون العلم بانتهاء افراد البينية
في المسافة ضروريا بخلاف افراد البينية في السلسلة اذ المجموع التي
هي افراد البينية في المسافة فتداعي انها لاتنتهي في السلسلة بخلاف
المجموع التي هي افراد البينية في المسافة فقد تقرر بهذا ان الحكم انما
عدي للمجموع هنا بحكم الحدس الذي هو مجرد سرعة الانتقال الي
المطلوب لانه عدي من جهة ان المركب من المتناهي متناه والي رد
هذا الاستدلال بهذا الاعتبار اشار بقوله واما البيان اي بيان هذا
الدليل بان المتالف من الاعداد المتناهية لايكون الا متناهيا فهو
ضعيف لانه اعادة للدعوي اذ الدعوي ان المركب من الافراد المتسلسلة
متناه لتركبه من افراد متناهية وربما يتوهم ان مراد هذا القايل ان
كل جزء في السلسلة متناه فيلزم ان المجموع متناه لان الحكم علي كل فرد
فرد يستلزم الحكم علي المجموع بذلك الامر وليس كذلك اذ هذا امر معلوم
عدم الاطراد كما تقدم وانما مراده ان هذه القضية واضحة الاستلزام
للمطلوب فضعف قوله اذ تلك نفس الدعوي وحاصل ما تقرر ان
الاستدلال المشار اليه بحال المسافة هو بمعني ما يقال ان بين هذا
وذلك نصف ذراع وبين ذاك واخر نصف ذراع وبين الاخر واخر نصف
ذراع علي ان يكون كل مبدا لما بعده لا علي ان يكون مبدا الكل هو الاول
كما في التقدير الاول فانه لايلزم منه ان بين هذا وبين المجموع نصف
ذراع وقد علم ان الاول ايضا انما يتم بالحدس فيما تناهت فيه افراد البينيا
والا فلا يلزم تناهي الافراد وان تساوا ما بينه وبين كل واحد فافهم
الوجه السابع من اوجه ابطال التسلسل وما لاينتهي انا نقول
تلك السلسلة الغير المتناهية لامحالة تشتمل علي عدة الوف كما اشتملت
علي ما لايعد من الاحاد التي تنتظم منها تلك الالوف فعدة تلك الالوف
من السلسلة لاتخلو امع عدة الاحاد من ثلاثة اوجه لان تلك

الالوف

الالوف اما مساوية لعدة احادها او اكثر اي اما ان تكون عدة الالوف
مساوية لعدة الاحاد بحيث لو عدتا كان تمامهما معا ان كان العد متساويا
زمانا او تكون عدة الالوف اكثر من عدة الاحاد بحيث لو عدتا بعد متساوي
تمت افراد الاحاد قبل تمام افراد الالوف وهو اي وكلا الوجهين ظاهر
الاستحالة اما الاول وهو التساوي فلان عشرة من الوف مثلا في العد
تقابل عشرة من الاحاد فالعشرون من الاحاد اكثر في العد من عشرة
من الالوف مع ان العشرين من الاحاد خمس عشر عشرة من الالوف فاذا كان
خمس عشرها اكثر عند العد والتقابل فما بالك بما فوق ذلك واما الثاني
وهو الاكثرية فاظهر لانه اذا لم يثبت التساوي تكون خمس العشر من عشرة
الا في بعض في العد تلك العشرة فان لا تكون الالف اكثر اظهر اذ الاكثرية
تشتمل علي التساوي في البعض فاذا كان الكل لايتساوي لزيادة المقابل
عليه فلان لايساوي البعض اولي او اقل اي اما ان يكون عدة الالوف اكثر
من عدة الاحاد او مساوية لها او اقل فان كانت اكثر او مساوية فقد تقدمت
استحالته وان كانت اقل فهو محال ايضا اذ تشتمل الاحاد قطعا علي جملتين
جملة بقدر عدة الالوف وجملة اخري بقدر الزايد من الاحاد علي
عدة تلك الالوف وذلك ان الاكثر يشتمل علي مقدار الاقل وعلي المقدار
الذي يزيد به علي ذلك الاقل فالعشرة مثلا اكثر من ثمانية فتشتمل
علي قدر ثمانية وعلي الاثنين الذين هما مقدار ما زادت به العشرة
علي الثمانية فاذا كانت الاحاد اكثر عددا من الالوف ففيها من الاعداد
مقدار الالوف وما تزيد به علي تلك الالوف وان لم يتحقق كون الاحاد اكثر
واذا كانت الاحاد علي تقدير كون عددها اكثر من عدة الالوف مشتملة
علي جملتين احداهما علي قدر عدة الالوف والاخري علي قدر الزايد
علي عدة الالوف فالاولي من الجملتين وهي التي علي قدر عدة الالوف
اما ان نعتبر في السلسلة من الجانب المتناهي ونعتبر من الجانب
الغير المتناهي فان كانت من الجانب المتناهي حقيقة وذلك بان تقدر
السلسلة متناهية من جانب غير متناهية من اخر فان كانت تلك
الجملة من الجانب المتناهي كان التناهي حقيقة او فرضا وذلك فيما

اذا قدرت السلسلة غير متناهية من الطرفين فيمكن لنا ان نفرض التناهي
في الوسط بقطع هذا الطرف عن هذا اذ لا مانع منه فيجري الدليل من
القطع بالنسبة لهذا الطرف ولذلك فيلزم تناهيهما معا علي ما سيتقرر
في الدليل فالجملة الاولي ان جعلت من التناهي الحقيقي حيث كانت
السلسلة مفروضة التناهي من طرف معها في نفس الامر ومن التناهي
الفرضي اذ لا مانع من قطع طرف عن طرف حيث كانت السلسلة غير
متناهية الطرفين تتناهي اي ان جعلت من الطرف المتناهي علي
التقديرين يلزم تناهيهما قطعا اذ عدة الالوف التي هي مقدار
الجملة الاولي لها مبدا حقيقي او فرضي ومقطع تنتهي فيه ضرورة
اي وانما قلنا انما تنتهي وتنقطع لما ثبت بالضرورة من وجود مقطع
لتلك الجملة ينتهي ويكون ذلك المقطع مبد الزيادة علي الجملة
الاولي وذلك الزايد هو الجملة الثانية اذ لو لم تنته لمقطع يكون
مبد الزايد لها لاستمرت جملة الالوف مع جملة الاحاد فلا تكون
جملة الاحاد اكثر من جملة الالوف فاذا تحققت الاكثرية لزم
انتهاء الاقلية وهي الالوفية عند مقطع يكون مبد الزايد ومن
المعلوم ان جملة الاحاد اذا قوبلت افرادها باحاد الالف وزادت
الاحاد عليها يكون ما تزيد به الاحاد علي الالوف هو تسعماية
وتسعة وتسعون فيلزم من انتهاء تلك الاحاد انتهاء زوايدها
وذلك بمجموع السلسلة اذ هي مجموع تلك الاحاد وتلك الالوف
وحينئذ تتناهي تلك السلسلة لتالفها من جملة متناهية الاعداد
لتناهي الوفها ومنتهية الاحاد لتناهي الاحاد الزايدة علي الوفها
فيلزم انتهاوها ضرورة اذ المركب من الاعداد المسلمة الانتهاء مسلم التناهي
وحاصله ان السلسلة مشتملة علي الوف واحاد فاذا حكم بان عدة الالوف
فيها اقل من عدة الاحاد لزم تناهيهما لان الالوف لا بد لها من مبدا حقيقي
او فرضي حيث جعلت من الطرف المتناهي ولا بد لها ايضا من مقطع تنتهي
اليه لتبتدا منه ما زادت به عدة الاحاد تحقيقا لاقليتها اذ الاقل
ما يفني قبل الاكثر واذا انتهت الالوف انتهت الاحاد لانها لا تزيد

علي عدة الالوف الا بتسعماية وتسعة وتسعين مع كل فرد وهي متناهية
قطعا واذا انتهت الاحاد والالوف انتهت السلسلة لانها مركبة منهما هذا
ان كانت الجملة مفروضة الابتدا من الجانب المتناهي واذا كانت من الجانب
الغير المتناهي وقد علم انها بنفسها لاقليتها لا بد لها من مبدا وانتهاء والاساوت
الاخري وقعت الجملة الثانية وهي التي كانت بقدر ما زادت به الاحاد
علي الالوف مبدوة من الجانب المتناهي فرضا او تحقيقا وذلك فيما بين الطرف
الذي وقع فيه قطع السلسلة تحقيقا اذ كانت متناهية احد الطرفين
او فرضا اذ لا مانع من القطع ان كانت غير متناهية الطرفين وبين مبداء
عدة الالوف اي ياتي علي هذا التقدير وقوع الجملة الثانية فيما بين الطرف
المنتهي تحقيقا او فرضا وفيما مبدا عدة الالوف مثلا اذا فرضنا جسما
مركبا من اجزاء لا تتناهي الي جهة المغرب وفرضنا تناهيه في قطرنا
ووقعت جملة الالوف من قطرنا الي ما لا ينتهي لزم وقوع جملة
الزايد من هنالك الذي هو مبد الالوف الي قطرنا الذي هو الطرف
المتناهي حقيقة وان فرضنا عدم تناهيهما من جهتي المشرق والمغرب
معا قلنا نقطعها في قطرنا ونجري الدليل من قطرنا الي جهة المشرق ونجريه
منه الي جهة المغرب فتقع جملة الزايد من مبداء الالف الي الطرف المفروض
باعتبار الجهتين فاذا تم لزم تناهي الطرفين فتتناهي السلسلة فاذا كانت
جملة الزايد واقعة بين مبدا عدة الالوف الي منتهي الطرف تحقيقا وفرضا
لزم كون تلك الجملة فيما بين حاصرين فتكون تلك الجملة لكونها محصورا
بين حاصرين متناهية الاعداد وهي اي وتلك الجملة المتناهية انما هي
فضل اي هي ما زادت به لاحاد السلسلة علي الالوف اي علي عدة
الوف تلك السلسلة واذا تناهت هذه الاحاد التي هي الفضل فتتناهي
عدة الالوف بتناهيها قطعا لان كل الف يقابله فرد واحد من الاحاد
فالفضل في كل واحد ضعفه تسعة وتسعين مرة فاذا انتهت هذه
الاضعاف انتهت الافراد المضعفة وهي عدة الالوف بالضرورة وهو
واضح واذا تناهت عدة الالوف وعدة الاحاد السلسلة المركبة
منهما لان المركب من الاعداد المتناهية متناه بالضرورة وحاصله

ان الفضل لما كان اضعاف عدة الالوف بحيث يقابل كل واحد تكراره بالعدد
تسعماية وتسعين مرة لزم من انتهاء اعداد الاضعاف انتهاء الالوف المضمنه
علي اعداد احاد وذلك في غاية الظهور ولكن انما يتم بعد التنبه علي ان سلسلة
الاقل وهي التي للالوف منتهية اولا واخرا فيتبعه انتهاء الاخري وهو بعد المنع
كما ياتي قريبا ثم اشار الي الايراد علي هذا الدليل بقوله ويرد عليه اي علي
هذا الدليل وعلي بعض ما سبق من الادلة التي استدل بها علي احالة التسلسل
من كل ما اشتمل علي المقدمة القايلة بان العدد اما مساو لاخر او اقل او
اكثر وذلك كبرهان التطبيق وبرهان انقسام العدد منع لزوم التساوي
والتفاوت في غير المتناهي اي يرد علي هذا الدليل وعلي كل ما اشتمل علي
مقدمة لزوم التساوي او التفاوت في العددين انا نمنع لزوم التساوي
او التفاوت في العدد غير المتناهي وانما يلزم ذلك فيما بين العددين
المتناهيين واما غير المتناهيين فيرتفع عنهما التساوي والتفاوت
لاختصاصهما بالمتناهي فتبطل هذه المقدمة بالمنع ويبطل الدليل الذي
هي جزؤه وسند المنع ان التساوي هو ان يكون المقدار علي قدر الاخر
بحيث ينقطع عدهما في ان واحد ان تساوي العدد والتفاوت ان يكون
احد العددين اقل بحيث ينقطع الاقل قبل الاخر وذلك انما يعقل
في المتناهيين فان اريد بالتساوي هذا المعني منعناه في غير
المتناهيين لعدم تصوره في غيرهما وان اريد وقوع كل جزء من احد
العددين بازاء جزء اخر سلمناه ومنعنا استحالته فيما بين العددين
بل يجوز ان يقع بازا كل عشرة من غير المتناهي واحد من ذلك العدد
وان كان المركب من العشرات اقل من المركب من الاحاد وحاصله منع
لزوم انقطاع الاقل فيه اي في الدليل يعني في مقدمة القايلة ان الاقل
ينقطع قبل انقطاع الاكثر وذلك بان يجوز استمرار الموازات بين الاقل
والاكثر كعدة الالوف مع عدة الاحاد فتكون احدي الجملتين تنتهي عند
انتهاء الاخري كما في الدليل ممنوع فلزوم انتهاء العددين علي هذا ممنوع

المبحث السابع في علية الصورة للمادة عند الحكما المادة

التي هي اصل اجسام العالم ولا تتبين الا بالصورة الحالة فيها وهي عند

الحكما

الحكما بمثابة الجواهر الفرده التي لا تتجزي هي اعني المادة بالنسبة للصورة محل
لتلك الصورة الحالة فيها وهي قابل لتلك الصورة وحامل لها وليست فاعلا
للصورة وان احتاجت الصورة اليها لان نسبة المادة للصورة بالقبول
اعني امكان حلولها فيها لا بالفعل فلا تكون المادة علة فاعلية للصورة
هذه المادة بالنسبة للصورة واما الصورة بالنسبة لها اي المادة
فهي اما فاعل للمادة فتكون علتها الفاعلية بالاستقلال او جزء فاعل
فتكون علتها الفاعلية لا بالاستقلال بل بالجزية اما علي انها فاعل
للمادة استقلالا فباعتبار احتياج شخص المادة لشخص الصورة
اذ لا يظهر لها وجود في الخارج الا بها من غير ظهور فاعل اخر لها فتكون
علتها المستقلة ولما لاح في هذا الوجه ان الصورة التي تحتاج اليها
المادة ليست واحدة بالعدد اي ليست شخصا معينا بدليل ان المادة
الواحدة بالعدد وهي المعينة تتقلب في قوالب صور متعددة كتقالب
كتقلب مادة الما فيما بين صورة الما وصورة الهوا وكذا مادة النار
فيما بين صورتها وصورة الهوا فقد بقي عين المادة مع انتفا عين الصورة
وذلك بخلق عين صورة اخري فدل ذلك علي ان شخص الصورة لا يكون علة
للمادة المعينة والا لزم انتفاوها بانتفايها بل مطلق الصورة ومطلق الصورة
لا يصلح علة مستقلة بل ان صلح للعلية فبالاعانة لعدم استقلاله بالوجود
اذ لا وجود للمطلق الا بالشخص توجه كونها جزء علة ولذلك قال او جزء
علة بمعني ان فيضان المادة عن الفاعل يحتاج في ظهور تلك المادة الي
مطلق الصورة فكان لمطلق الصورة اعانة في الفعل فهي جزء فاعل ولا
يرد ان هذا دور لما تقرر ان المادة تحتاج اليها الصورة فان كانت الحاجة
توجب الفاعلية كانت كل منهما فاعلا للاخري بالاعانة او بالاستقلال
فيتوقف كل منهما علي الاخري فيكون دورا لانهم يقولون انفكت جهة
الحاجة فان حاجة الصورة للمادة من جهة قبول المادة لها حتي لو
انتفي القبول لم توجد الصورة لا من جهة فعلها لها وحاجة المادة
للصورة من جهة فعل الصورة لها فانفكت جهة الحاجة والتوقف
فلا دور وهذا حاصل ما قرروا هنا في بيان كون الصورة فاعلا

والمادة قابلا ولا يخفي ضعفه بل فساده اذ لا يتحقق كون الصورة فاعلا
حتي يتحقق لها وجود لاستحالة وجود الفعل من فاعل لم يتحقق وجوده
ومطلق الصورة اعني القدر المشترك بين اشخاص الصورة غير موجود فكيف ينسب
له فعل مع ان الصورة في التحقيق اعتبارية عند المحققين ثم هذا علي مذهبهم
واما علي مذهب اهل الحق وهو انه لا تاثير بالتعليل فظهور الفساد ثم اشار
الي ان الصورة بناء علي انه فاعل لا تتقوم مادة واحدة بشيئين من جنسها
فقال **ولا تتقوم المادة** الواحدة **بصورتين في درجة واحدة** واحترز بالوحدة
من درجتين فانها تتقوم بهما فيهما كما ياتي قريبا **اما** انها لا يصح ان تتقوم
بصورتين في درجة واحدة **استقلالا** بحيث تكون كل من الصورتين علة
مستقلة في وجود المادة كافيا في تحققها خارجا **فامره ظاهر** لما تقدم
ان الشي الواحد لا يصح ان يكون معلولا لعلتين مستقلتين وهذا ابنا
علي ان الصورة فاعل مستقل للمادة وتقدم ما فيه **واما** انها لا يصح ان
تتقوم بها **اجتماعا** بان يكون كل منهما جزء علة دون فاعل اخر فانما لم يصح
ذلك **لان المقوم حينئذ** للمادة انما **هو المجموع** اي مجموع الصورتين
وهو اي المجموع **شي واحد** فلم يصدق انها تقومت بصورتين بل بمجموعهما
المتحد اذ ليس شيئين مستقلين ويبطل تقومها بالمجموع وجه اخر وهو
ان مشخص كل صورة مضاد لمشخص اخري فلا يجتمعان والتقوم الذهني
بشيئين لا يصح ايض الا في درجتين اذ لا يصح القلب بين متنافيين في شي
واحد وهذا ايض بناء علي عدم الحاجة الي فاعل خارج عن جنس الصورة
وتقدم ما يفيد خلافه ثم هذا المنع انما هو في درجة واحدة كما ذكرنا
واما تقومها بصورتين في درجتين فيجوز لان التقوم **في درجتين**
انما يصح باعتبار الامور الذهنية كلها او بعضها والذهن قد يقوم المادة
بصورة عامة ثم يقومها بصورة خاصة وذلك **كتقوم مادة الانسان**
مثلا **فالصورة الجنسية و** الصورة **النوعية** او بالنوعية ثم بالشخصية
وقد علم ان الصورة النوعية والجنسية كليتان والشخصية جزئية
فقد صح تقوم المادة في درجة الجنسية بصورتها المفتقرة الي النوعية
ثم تقومها بالنوعية المفتقرة اليها ثم بالشخصية وهذا الكلام يشعر بان

المادة

المادة لا تختص بالامور الخارجية بل تتحقق في الذهنيات وكذا الصورة
المقومة لها تثبت ايضا في الذهنيات والمتبادر من تقاريرهم ونصوصهم
اختصاصها بالخارجيات وقد تبين ايض في هذا الكلام ان المادة هي الهيولى
والصورة هي مظهرها الحاصلة بتركب الاجزا الهيولية وتحققها وقد
يطلقان بطريق الاشتراك علي معني اخر واليه اشار بقوله **وقد يقال**
الصورة لكل هيئة اي وقد يطلق لفظ الصورة علي كل هيئة اي صفة
كائنة **في قابل لها وحداني** اي موصوف ذلك القابل بالوحدة اما
بالذات بان لا يقبل القسمة في ذاته اصلا كالجوهر الفرد **او لا باعتبار** بان
يقبل القسمة بوجه دون اخر لانه وجد باعتبار ذلك الاخر كجسم معين
فانه يقبل القسمة باعتبار الاجزا ولا يقبلها باعتبار وجود ذاته
اذ ليس له وجودان اي فردان **والمادة لمحلها** اي وقد يطلق لفظ
المادة علي محل تلك الهيئة كما اطلقت الصورة علي تلك الهيئة وذلك
كالبياض والجسم فان البياض هيئة للجسم وهذا مثال لمحل وحداني
بالاعتبار لان الجسم يقبل القسم باعتبار اجزائه خارجا ولا يقبلها هو
باعتبار وجوده اذ ليس له فردان موجودان ومثال الوحداني
بالذات مع هيئة الجوهر الفرد يوصف بالحياة او العلم وشرط في المحل
الوحدة المذكورة لاخراج المتعدد كجماعة رجال فلا تسمي محلا ولا
صفة كل واحد منها صورة المجموع ولو قيل في مثل ذلك اتحاد من حيث
انها غير جماعة اخري فتكون محلا وما يعتبر لمجموعها كالافتراق
او الاجتماع يكون صورة ما بعد لان الامور اصطلاحية ولا حجر في
الاصطلاح ثم اشار الي مقتضي كلام الامام الرازي في المركبات الصناعية
وبحثه وجوابه فيها وانه ينبغي خوضها في هذا السلك فلا نحتاج لما
ذكر فيها فقال **ويشبه** اي والاقرب **ان يكون مثل السيف والسرير**
من المركبات الصناعية كالبيت والنعل ونحوهما **من هذا القبيل** اي
من قبيل ما اطلقت فيه الصورة علي الهيئة الحالة في موجود واحد
مستقل عما اطلقت فيه المادة علي ذلك الموجود الذي هو محل تلك
الهيئة لا مما اطلقت فيه الصورة علي ما به قوام وجود الشي بحيث يكون

جزالسد والطفت فيه المادة علي هيولا لاظهور لها الابتلك الصورة
كصورة النبات مع هيولاه من مادة الما والريح والتراب والنار اذ
الصانع اي وانما قلنا ان الاقرب ان تلك المركبات الصناعية من هذا
القبيل لان الصانع لتلك المركبات لم يحدث فيها جواهر زايدة علي
اصولها التي هي الخشبات والمسامير في السرير مثلا بل انما احدث فيها
هيئة زايدة علي اصولها والصورة بالمعني السابق هي جوهر زايد علي الهيولي
وبها قوامها بحيث لا تتحقق لها الابتلك الصورة وجوهر الصورة هو الذي
احدثه الفاعل ولولاه ما ظهرت المادة الا تري الي جسم النبات والحيوان
فانه لا تحقق له الا بالصورة التي لولاها لم يكن النبات نباتا ولا كان الحيوان
حيوانا ولا ظهور لمادة كل منهما الا بها بخلاف نحو السرير فللاجزا المركب
هو منها ظهور ووجود قبل الهيئة التي احدثها الفاعل وحينئذ اي وعلي
هذا وهو ان المركبات الصناعية من قبيل ما صورته هيئة حالة
في موجود مستقل ومادته ذلك الموجود لا يرد الاعتراض الذي اورده
الفخر الرازي رحمه الله تعالى فانه اعترض كون الصورة علة لوجود صاحب
الهيولا بالفعل اذ ذلك هو الذي يعني بالصورة التي هي مع الهيولا
بان الهيئة السيفية اي الهيئة التي كان بها السيف سيفا ليست اي اعترض
ذلك بان تلك الهيئة ليست مما يجب معها السيف دايما بحيث يلزم
من تحققها تحقق السيف بالفعل وانما لم يجب معها بالفعل لصحة وجود هيئة
السيف في غير السيف كما في الحجر يتحجر علي هيئة السيف وكما في الخشب
يتحجر كذلك فقد وجدت الهيئة بلا سيف فلم يصح قولهم الصورة
هي ما يوجد به الشي بالفعل ووجه دفع هذا الاعتراض بما تقدم
ان هذه الهيئة لما تحقق وجود محلها بدونها كانت غير الهيئة التي
يوجد الشي معها بالفعل بل هي الهيئة الاخري التي يطلق عليها لفظ الصورة
احيانا فلا يعترض لصحة وجودها بلا محلها لان ذلك مسلم فيها حيث اريد
بها غير التي يلزم معها وجود محلها بالفعل ولا تنفك عنه فيصح ايجاب
عن ذلك الاعتراض واما جواب الامام عن ذلك الاعتراض بانا لا نعني
بايجاب الصورة وجود ذي الصورة اي نوع الصورة يوجب وجوده وجود المركب

وهو

وهو المصور بالفعل حتي يعترض بان نوع صورة السيف وجد في الخشبة دون
السيف بل نعني ان الصورة الشخصية السيفية مثلا توجب وجود ذلك
السيف الشخصي الذي هو صورة له ولا شك ان هذه الشخصية توجب
هذا السيف المعين ولا توجد بدونه فنصدق ان الصورة اوجبت المصور
بالفعل حيث اعتبرت شخصية فني اعني الصورة الشخصية بخلاف
مادته الشخصية في هذا الايجاب لصحة وجودها بدونه وبذلك المصور
فلا يجب معها بالفعل كما يجب مع الصورة كمادة النبات قبل تصوره
فانها موجودة اذ هي النار والثري والما والريح والما بخلاف صورته
فيوجد معها النبات بالفعل فمستبعد هو جواب ما اي واما جواب الامام
بما ذكر فهو مشعر بان الصورة ههنا اعني في المركبات الصناعية انما هي بالمعني
السابق وهو المعني الذي به يتحقق كل ما ينشا عن الهيولي لا بالمعني
الذي هو الهيئة الحاصلة في المحل الموجود المتحد ولو بالاعتبار كمادة السرير
المعينة فانها من حيث هي شي غير مادة اخري متحدة وتقدم ان المحترز
عنه بهذا هو المتعدد الذي لم يعتبر واحدا اولا ما حل فيه صفة المجموع
ووجه الاشعار انه التزم في الجواب ايجاب الصورة للمصور اذا كانت
شخصية وانما يحتاج لذلك اذا كانت بالمعني الذي يتحقق معه
الايجاب وهو المعني السابق ثم انه انما يتم ما اشعر به كلام الفخر
من كون هيئة مثل السيف هي الصورة السابقة وهي ما لا يتحقق الهيولي
في الخارج الا بها بنا علي ان السيف مثلا اسم للمركب من المعروض الذي
هو الجوهر اعني جوهر السيف الذي هو الحديد ومن العارض الذي هو
الهيئة اعني هيئة السيف الحالة فيه اذ الصورة فيما سبق انما سمي صاحبها
باسمه لتلك الصورة فالصورة داخلة في المسمي ويكون وجود المصور
مع الجوهر بالقوة ومع الصورة بالفعل واعلم ان التسمية هنا لا تفيد
اذ التسمية يجوز ان تكون للشي باعتبار معني الصورة المراد هنا
اذ لا حجر فيها فلو قال ولا يستقيم ما اشعر به كلام الامام الا بالبنا
علي ان صورة السيف جوهر اذ الصورة فيما سبق جوهر عندهم اذ بها
تحقق ذلك النوع من الجواهر في الخارج كان اقرب وكانه يشير بهذا

الكلام الي ان كونها جوهرا لا يستقيم فلا يستقيم كونها بالمعني السابق وقد علم
مما تضمنه هذا الكلام ان الصورة بالمعني السابق تختص عند التقريب بالشخصية
الخارجية خلاف ما اشعر به كلام المصنف في درجتي الجنس والنوع فتامل
ثم نبه علي وجه كون الغاية علة لئلا يستبعد كون الواقع بعد الشيء علة
له اذ اصل العلة ان تكون سابقة علي المعلول فقال **واما غاية الشيء**
كالجلوس علي السرير الذي هو غاية لصنعه **فانما تكون** تلك الغاية **علة**
له اي لذلك الشيء **من حيث احتياجه** اي احتياج ذلك الشيء **اي علية الفعل**
عليتها اي تصور الغاية يعني ان الشيء اذا كان لا يفعل الا لغاية تترتب عليه
فلا تتحقق له علة فاعلية الا بعد تصور تلك الغاية لتكون هي الحاملة
للفاعل علي الفعل فلما توقف وجوده علي العلة الفاعلية وتوقفت
عليته الفاعلية علي تصور الغاية اذ ما لم يتصور لا يفعل بالعلة الفاعلية
كان للغاية دخل في فعله من حيث انه لا يفعل بالعلة الفاعلية الا بعد
تصور الغاية فسميت الغاية من اجل ذلك علة غائية لحيث ... تصور
ولهذا اي ولاجل توقف فعل الشيء بالعلة الغائية علي تصور ماهية
الغاية كفاعل السرير فانه لا يفعله حتي يتصور ماهية الغاية التي
هي الجلوس عليه اي من اجل ذلك **قالوا انها** باعتبار تصور **ماهيتها**
علة لفاعلية الفاعل اي تصورها علة لكون الفاعل فاعلا ضرورة
ان المفعول لا يفعل حتي تتصور الغاية فلا يتصف الفاعل بكونه فاعلا
الا بعد تصور الغاية فكان تصور الغاية علة لفعل الفاعل لتوقفه علي
ذلك التصور **و**هي اعني الغاية **بانيتها** اي بوجودها الخارجي **معلول**
له اي لفاعلية الفاعل ضرورة ان الفاعلية للسرير مثلا هي السبب
في حصول الجلوس عليه خارجا فكانت بانيتها اي بهويتها الخارجية
معلولا لفاعلية الفاعل **بل** نقول هو في الحقيقة معلول **لمعلوله**
اي لمعلول الفاعلية لترتبها علي معلول الفاعلية فالفاعلية يترتب
عليها معلولها الذي هو وجود السرير مثلا ومعلوله الذي هو ذلك
السرير يترتب عليه الجلوس الذي هو الغاية فكانت الغاية معلولا
لمعلول الفاعلية **و**قالوا ايضا معبرا عن هذا المعني بعبارة اخري **انها**

اي

٦٢

صح

اي الغاية هي **بالوجود الذهني** الحاصل بتصورها **علة** للفعل اذ ما لم يتصور
لم يفعل فتوقف علي تصورها كما يتوقف المعلول علي العلة **و**هي **بالوجود**
العيني اي الخارجي **معلول** لذلك الفعل لانها تترتب علي الفعل في الخارج كما
يترتب المعلول علي العلة وذلك كالجلوس يترتب علي صنع السرير ثم نبه
علي ان الغاية قد تطلق بالاشتراك اللفظي علي غير ما يفعل الفعل لاجله
بقوله **ثم قد تطلق الغاية علي ما ينتهي اليه الفعل** ويؤول اليه حصوله
وان لم يكن ما يؤول اليه الفعل **معلولا** للفعل لعدم لزوم حصوله
بعده كليا ولا اكثريا كمن ضرب عدوا بلطمة ليدفعه فاندفع مع
ان الغالب لا يندفع بها بل **ولا** كان ما يؤول اليه الفعل **مقصودا** للفاعل
اصلا كمن رمي حجرا من شاهق مثلا ليستقر في مكان مخصوص فاستقر
في اخر غير مقصود للفاعل **بل** تطلق الغاية علي المال **وان لم يكن للفاعل**
قصد واختيار اصلا كحجر تدهده من شاهق بلا دافع مختار فاستقر
في مكان فيسمي استقراره غاية **وبهذا الاعتبار** اعني اعتبار كون مال
الفعل غاية له وان لم يكن للفاعل قصد واختيار **اثبتوا للطبيعيات**
ول**لاتفاقيات غايات** فقالوا اذا اجتمعت حرارة الشمس وبرودة الما
علي عروق النبات كانت غايته بالطبع النمو والاخضرار واذا اتصلت النار
بالعود اليابس كانت غاية ذلك الاحتراق وقالوا بنا فلان هذه الدار ليسكن
فكانت غايتها سكني مشتريها فقد اثبتوا للطبع اصول النبات ولطبع النار
غاية طبيعية ولبنا الدار المبيعة غاية اتفاقية **و** لاجل اطلاق الغاية علي
ما يكون مالا في الجملة ايضا **جعلوا من الغاية غاية اتفاقية وهي** اي الغاية
الاتفاقية **ما لا يكون** اي الامر الذي لا يكون **تادي السبب اليه دائما ولا اكثريا**
لعدم استكمال شروط التادية كما تقدم فيمن رمي حجرا لمكان فاستقر في اخر
وكمن حرث وسقا في موضع جرت العادة فيه انه لا تبلغ الغلة فيه اكثر
من وسقين لعدم استكمال شروط كمال الغلة وكثرتها واتفق ان حصل
منه اكثر من عشرين لعارض سماوي فيسمي هذا غاية اتفاقية وجعلوا
من الغاية ما ليس اتفاقية وهو ما يكون تادي ذلك السبب اليه
اكثريا او كليا كما لو حرث الوسق في موضع استكمل الشروط والغالب بلوغه

العشرين في الفلة فتحصل العشرون فان تلك الفلة غاية حقيقية الكرسية
ولو كلي جايع مقدارا مستعما كان الشبع غاية عادية كلية **تنبيه** علي معني العلة
عند اهل الحق **لما كان الوجد** لجميع الاشيا **عندنا** اهل السنة **هو الله تعالي**
وحده اذ لا تاثير عندنا لغيره لا بالاختيار ولا بالتعليل ولا بالطبع **كان معني**
العلة عندنا **من الممكنات ماجرت العادة** فيه **بخلق الشي عقبه** بحيث يقال
فيما بين ذلك للمتقدم والموخر وحيد فوجد كالكل فتشبع وتحرك الاصبع فتحركت
الخاتم فاذا اكل زيد وشرب عمرو لم يقل في الاكل انه علة للشرب اذ لم
تجر العادة بوجود الثاني بعد الاول وعلي هذا فاكثر الاحكام المتقدمة
للعلة التي هي العلة بمعني المايز كالانقسام الي البسيطة والمركبة والي الكلية
والجزئية وكونها معلولة لا امر اخر وكونها متناهية الاثار انما تجري
بحسب ظاهرها علي مذهب الفلاسفة ومن شايعهم هذا تمام المقصد
الثاني والله تعالي المسول ان يمن بجوده وكرمه علينا باتمام المقاصد
الباقية علي اكمل وجه مع العافية والقبول انه الكريم الذي لا يخيب
امله ولا يضيع سايله **المقصد الثالث في الاعراض**
وفيه فصول خمسة الاول في الامور الكلية والثاني في الكم والثالث
في الكيف والرابع في الاين والخامس في باقي الاعراض النسبيه وفصل عنها
الاين لكثرة مباحثه **الفصل الاول** منها **في المباحث الكلية** اي
التي لا تختص بجنس من الاعراض دون جنس كتقسيم العرض وبيان انه
لا يقوم بنفسه وغير ذلك مما ياتي ان شا الله تعالي **وهي** اي المباحث
الكلية للاعراض **خمسة المبحث الاول** من تلك الخمسة في تقسيم
الموجود مطلقا وجعل من مباحث الاعراض لان تقسيم الموجود ينساق به
الكلام الي تقسيم الاعراض وتقسيم الموجود يختلف باختلاف المذهبين
اعني مذهب مشايخنا ومشايخ الفلاسفه **فالموجود عند مشايخنا**
الاسلامية اعني المتكلمين منهم ينقسم الي ثلاثة اقسام قديم وحادث
متحيز وحادث لا متحيز لان الموجود **ان لم يكن مسبوقا بالعدم** بان لم
يكن طاريا بعد الانتفا **فهو قديم والقديم هو** ذات **الواجب** تعالي
وصفاته والا بان كان مسبوقا بعدم اي طاريا بعد الانتفا **فهو حادث**

وهو

وهو اي الحادث قسمان لانه اما **متحيز بالذات** بمعني ان وجود ذاته
يستدعي قدرا من الحيز اي الفراغ **وهو** اي المتحيز بالذات **الجوهر** كذات الانسان
والحجر وغير ذلك **او حال فيه** اي اما ان يكون الحادث متحيزا او يكون حالا في المتحيز
والاول الجوهر كما ذكرنا **و**الثاني وهو الحال في المتحيز **هو العرض** كبياض
الجسم وسواده وحركته وسكونه وقيد المتحيز بالذات وهو الجوهر ليخرج العرض
لانه متحيز تبعا للجسم القايم هو به ومعني حلوله في الجوهر كونه نعتا له
وقايما به لا كحلول الجوهر في الحيز اذ هو حلول مكانية لا حلول نعتية كما سيتبين
وانما حصر المتكلمون الحادث في قسمين الجوهر والعرض **اذ لم يثبت** عندهم
وجود الجواهر المجردة عن المادة والصورة اي ليست مركبة من الهيولي
والصورة كما في الروح علي قول من يقول انه جوهر ليس بمتحيز ولا قايم
بمتحيز فاقتصروا في التقسيم علي المحقق لان ما ليس بمتحيز ولا قايم بمتحيز وهي
المجردات كالارواح في قول من نفي عنها الجوهرية والعرضية لم يقم دليل
علي ثبوتها **وان لم يتم** ايضا **دليل امتناعها** اي استحالة وجودها ودليل
الامتناع ان المجردات لو وجدت شاركت الواجب في التجرد الذي هو نفي
الجوهرية والعرضية فيلزم تعدد الالهة وانما لم يتم هذا الدليل لان
المشاركة في التجرد الذي هو من جملة العوارض السلبية لا تقتضي
المشاركة في اوصاف الالوهية وهو ظاهر فلما لم يتم دليل ثبوت المجردات
كما لم يتم دليل نفيها اقتصروا علي المحقق في تقسيم الحادث فقسموه الي الجوهر
والعرض كما ذكرنا اما اقسام الجوهر ففي المقصد الرابع كما ياتي ان شا
الله تعالي واما **العرض فاما مختص بالحي وهو الحياة وما يتبعها من**
الادراكات كالعلم والاحساسات الظاهره والباطنه **ومن غيرها** اي الادراكات
كالقدرة والارادة والحركة الاختيارية **او غير مختص بالحي وهو الاكوان**
التي هي الاجتماع والافتراق ومطلق الحركة والسكون **والمحسوسات** التي
هي المدركات بالسمع او البصر او الشم او الذوق او اللمس وستاتي تفاصيلها
ان شا الله تعالي وبعضهم جعل الاكوان من المحسوسات وزاد بعضهم في
الاكوان الكون الاول وهو وجود الجوهر في اول نشاته بناء علي انه لا يسمي
سكونا ولا حركة وهذا التقسيم بنا كما ذكرنا علي ما عند مشايخنا

واما عند الفلاسفه فالوجود ينقسم تقسيما اخر لانه ان كان وجوده لذاته بحيث
لاتفتقر ذاته في الوجود الي غيرها فهو اي فذلك الموجود هو ذات الواجب تعالى
والا فان احتاج ذلك الموجود الي غيره فهو الممكن وهو اعني الممكن ان استغني عن
الموضوع اي محل يقومه اي يحقق وجوده فهو الجوهر ودخل فيه الهيولي
والصورة لان كلا منهما غير نعت لغيره فلا يكون غيرهما مقوما اي محققا لوجودهما
بحيث لايعقلان الا حالين فيه اما الهيولي وهي مادة الجوهر المتعين في
الخارج وتتحول من صورة الي اخري كمادة الهوا المتحول لصورة الماء
وبالعكس فظاهر انها ليست نعتا ووصفا للغير واما الصورة فهي وان
افتقرت للهيولي في تحققها لكن ليست الهيولي مقومة لها والا تحقق
للهيولي وجود دون الصورة اذ المقوم سابق الوجود بالذات علي مايتقوم
به كما في الجوهر مع العرض كما ياتي واذا لم تكن الهيولي مقومة للصورة
لم تكن موضوعا لتلك الصورة فالصورة تفتقر الي المحل وهو الهيولي
لا الموضوع الذي يكون مقوما الحال فيه وبهذا يعلم ان المحل اعم من الموضوع
لصدقه علي الهيولي والجوهر الموصوف بالعرض كما ان الحال اعم من
العرض لصدق الحال علي الصورة الحالة في الهيولي وعلي العرض
الحال في الجرم وقد تبين بهذا ان الصورة عندهم من قبيل الجوهر
وهو عند المتكلمين عرض اعتباري او حقيقي والا بان لم يكن الموجود
مستغنيا عن الموضوع بل احتاج الي موضوع يقوم وجوده كالبياض
المحتاج الي جرم يتقوم به والجرم يستغني عنه في وجوده فهو اي
فذلك الموجود المحتاج الي الموضوع عرض وهو كثير كاللون والعلم
والحياة المحتاجة الي الجسم الذي هو موضوع يقومها ثم اشار الي
ماذكرنا وهو ان الصورة عندهم جوهر وان الهيولي لها محل لا موضوع
حتي لايتوهم انها عرض بقوله والصورة الجوهرية لايتوهم انها من
قبيل العرض لافتقارها الي الهيولي كافتقار اللون الي الجسم وانما قلنا
كذلك لانها انما تفتقر الي المحل الذي هو هيولاها لا الي الموضوع
كما في العرض وقد تقدم ان المحل اعم من الموضوع فقد تبين ان الصورة
عندهم جوهرية لاعرضية وان افتقارها مخالف لافتقار العرض

فان

فان العرض يستقل وجود الجسم عن جنسه بخصوصه ولاكذلك الصورة مع
الهيولي اذ لا تحقق في الخارج للهيولي الا بالصورة وهذا ابنا علي ماتخيلوا
من وجود الهيولي والصورة وتلازمهما وان كانت الصورة تنضاف للهيولي
في الوجود والحق كما سيقرر انه ليس هنالك الا الاجزا الجسمية وصورتها
عرض لها حقيقي او اعتباري ثم اشار الي معني وجود العرض في المحل
والفرق بينه وبين وجود الجرم في الحيز دفعا لالتباس الوجودين
فقال ومعني وجود العرض في المحل هو ان وجوده في نفسه هو
نفس وجوده في محله بمعني ان الوجود النفسي للعرض هو متحد مع
الوجود المحلي بحيث تكون الاشارة المعينة لاحد الوجودين هي نفس الاشارة
الي الاخر ضرورة ان وجود العرض فلا مقومه الذي هو الموضوع غير
معقول فوجود العرض في الجسم لا يكون كوجود الجسم في المحل الذي
هو الحيز اذ وجود الجسم في نفسه ليس هو نفس الوجود في الحيز بل وجوده
النفسي مستلزم لوجوده في الحيز المغاير له الا تري ان وجوده اولا في
حيز نشاهد يغادره عند الانتقال لحيز اخر مع بقا وجوده النفسي
ولاكذلك وجود العرض في المحل اذ بمفارقته ينعدم واجناس الاعراض
التي انما ثبتت بحكم الاستقرا اي باثبات الاستقرا لها هي تسعة
وتلك الاجناس التسعة هي الكم والكيف والاين والمتي والوضع والملك
والاضافه وان يفعل وان ينفعل وسياتي تفصيلها وتحقيقها في ابوابها
ان شا الله تعالى وقد اعترف ابن سينا بانه لايمكن اثبات انها ليست اقل
من التسعة او اثبات انها ليست اكثر منها بدليل يقتضي حصرها في ذلك
العدد المخصوص واعترف ان كل ماذكر من الادلة في بيان ذلك الحصر فهو
تكلف لايسلم تمامه في اثبات الحصر بالسبر ~~والتقسيم لايتم~~ واذا اعترف
ابن سينا بماذكر لم يعترض عليه بان ماذكر في تقسيم الاعراض مما
ظاهره اثبات الحصر بالسبر والتقسيم لايتم لانه قد اعترف بعدم
تمام كل مايذكر لبيان الحصر سوي استقرا ما وجد منها ولا يحتاج ايضا
الي الاعتذار عنه بان ذلك لمجرد الضبط وتقريب الموجود بالتقسيم
لانه بعد الاعتراف بما ذكر فلا يعتذر عنه الا لو لم يصرح بما يقتضي

ان المراد هو ذلك وهذا اشارة الي الرد علي صاحب المواقف في اعتراضه علي ابن سينا واعتذاره عنه بما ذكر وقد يقال في ضبط ما حصر بالاستقرا ان العرض اما ان يقتضي القسمة لذاته فهو الكم كالعدد والزمان وان لم يقتض القسمة فاما ان يقتضي النسبة وهو الكيف كالبياض والسواد وان اقتضي النسبة فاما ان تكون تلك النسبة هو كونه لا يتعقل الا بالاضافة الي عرض اخر فهو الاضافة كالابوة والبنوة وان لم تكن كذلك فاما ان يكون المنسوب اليه اجزاء الموضوع فهو الوضع كالقيام والقعود والانتكاس وان لم يكن اجزاء الموضوع فهو خارج اما زمان فالمتي كالحصول بالامس او مكان فالاين كالحصول في البيت وان لم يكن زمان ولا مكان فاما امر محيط ينتقل بانتقاله صاحب العرض فالملك كالتقمص والتعمم وان لم يكن امرا محيطا فاما عرض وجد عن ذلك العرض فان يفعل كتاثير النار في الماء سخونة او عرض وجد معه كتاثير الماء بالسخونة فان ينفعل وهذا الكلام لمجرد ضبط ما وجد والا فلا يخفي ان لا حصر بالنفي والاثبات في جميع ما ذكر **وزعموا** اي الحكما **ايضا** اي هذه المقولات التسع التي هي الكم والكيف والاين والمتي والوضع والملك والاضافة وان يفعل وان ينفعل **اجناس عالية** لما تحتها من الاعراض لا اعراض ولا اجناس سافلة او متوسطة **عاشرها الجوهر** فهو جنس عال لما يقابل العرض من الممكنات وسمي هذه عندهم المقولات العشر يجمعها قوله زيد الطويل الازرق بن مالك بيته بالامس كان متكي بيده سيف لواه فالتوي فهذه عشر مقولات حوي فاشار بقوله زيد الي الجوهر وبقوله الطويل الي الكم وبالازرق الي الكيف وبابن مالك الي الاضافة وبقوله بيته الي الاين وبالامس الي المتي وبكونه متكيا الي الوضع وبقوله بيده سيف الي الملك وبلواه الي ان يفعل وبالتوي الي ان ينفعل ويأتي بيان معانيهما في محالها ان شا الله تعالي **وينبني** كونها اجناسا عالية **علي ان كلا منها جنس** لما تحته لا عرض عام لما يصدق عليه ولا نوع والا بطلت الجنسية

فضلا

٧١

فضلا من علوها **وعلي ان ما تحته اجناس** والا لم يتحقق لها علو الجنسية ولو كان ما تحت كل منها انواعا كانت هي اما اجناس مجردة او سافلة لا يما ان لم يكن فوقها جنس فهي مجردة عن العلو والسفل اذ الفرض ان الذي تحتها انواع وان كان فهي سافلة لما ان الذي تحتها انواع فالكيف مثلا ذاتي مشترك بين جنس اللون وجنس الادراكات وجنس المعاني النفسية وكذا الكم ذاتي مشترك بين جنس المقدار والعدد والزمان وعلي هذا قياس البواقي **وينبني** ايضا كونها اجناسا عالية علي انه **ليس معني الموجود جنسا للجوهر والعرض** اذ لو كان معني الموجود الذي هو شي له الوجود جنسا لهما كان اعم من الجوهر والعرض الذي هو من كل من المقولات العرضية فيلزم ان يكون اعلا من الجوهر ومن ساير الاجناس العرضية فلا تكون تلك المقولات اعلي اذ الفرض ان الموجود اعلي منها **و**ينبني علو الاجناس العرضية ايض علي انه **لا** يكون **العرض** جنسا **للاعراض** اذ لو كان العرض جنسا لجميع تلك المقولات العرضية كان اعم من كل واحد منها وهو العرض **و**ينبني ايض علي كون كل من المقولات العرضية النسبية اعلا لما تحته انه **لا** تكون **النسبة** اي كون الشي لمفهومه تعلق بغيره جنسا لجميع المقولات **النسبيات** وهي الاضافة وان يفعل وان ينفعل والاين والمتي والوضع والملك اذ لو كانت النسبة جنسا لهذه كانت اعم منها فتكون اعلي من كل منها فلا يكون شي منها لما تحته جنسا عاليا لوجود ما هو اعلي منه وهو معني النسبة والحاصل ان كون هذه المقولات العشر اجناسا عالية لما تحتها يتوقف علي انها اجناس والا كانت انواعا فلا جنسية ولا علو فيهما ويتوقف علوها ايض علي انه لا جنس اعلي كالموجود الذي يعم الجوهر والعرض والا كان الموجود اعلي منها ويتوقف علوها ايض علي كونها اجناسا للاجناس لا اجناسا للانواع والا كانت مجردة او سافلة ويتوقف كون كل من المقولات العرضية جنسا عاليا لما تحته علي كون العرض غير جنس والا كان اعم منها فيكون اعلا ويتوقف كون كل من الاعراض النسبية وهي الاضافة واخواتها جنسا عاليا لما تحته علي كون النسبة ليست جنسا للنسبيات والا كانت اعم من كل منهما فتكون اعلي من كل واحد منها بخصوصه اما كونها اجناسا للاجنا

فيهما او ركواص كونهما داخلة في مفهوم ما تصدق عليه مع كون الماصدقات
تفترق بفصول جنسية لا نوعية واما كون الموجود ليس جنسا بل عرضا
عاما للجوهر والعرض فلان الوجود يقال بالتشكيك والذاتي لا تشكيك
فيه كما ياتي ولانه لو كان داخلا لم يفهم الجوهر والعرض الا به وليس
كذلك واما كون العرض عرضا عاما للعرضيات فلان العرضية لوحظ
فيهما العروض والمعروض انما هو بعد تحقق الماهية ثم يكون مصدوقه
داخلا في الحصص العرضيه المتحققه في كل جنس من الاعراض كالماشي
باعتبار الحيوانات فانه عرض عام لها وهو داخل في حقيقة حصص
الماشوية العارضة لها وهذا بخلاف الجوهرية فانها انما تتحقق
في الشي باعتبار ذاته فتكون ذاتية لا عرضية واما النسبيه فلان
النسبيات لم يعتبر في حقايقها دخول النسبة بل هي عرض لازم لها الا
الاضافة فهي داخلة فيها ولما لم تشاركها البواقي في الدخول لم تكن
جنسا عاما لجميعها اذ يصح ان يكون الشي جنسا لشي وعرضا عاما لغيره
كاللون عرض عام للحيوانات وجنس للالوان كالبياض والسواد وقيل
ان النسبة داخلة في مفهوم النسبيات فتكون جنسا وعليها فتنحصر
الاعراض في ثلاثة واليه اشار بقوله وقيل اجناس الاعراض العالية
ثلاثة الكم الشامل للعدد والمقدار والزمان والكيف الشامل للمحسوسات
والادراكات وغيرها والنسبة الشاملة للاضافة والمتى والاين والوضع
والملك وان يفعل وان ينفعل وهذا مبنى كما ذكرنا على كون النسبة داخلة
في مفهوم النسبيات لا لازم بين لحقايقها وبين هذا القايل وجه الحصر
بان قال ان اقتضى العرض قسمة لذاته فهو الكم والا فان اقتضى النسبة
لذاته فهو النسبة والا فهو الكيف وزاد بعضهم في اجناس الاعراض الحركة
فقال العرض اما ان يتصور ثباته لذاته فهو الحركة واخرج بقيد
لذاته الزمان لانه لا يتصور ثباته لكن لا لذاته بل بالنظر الى كونه
مقدار الحركة وان تصور فان اقتضى النسبة لذاته فنسبة والا فان
اقتضى القسمة لذاته فكم والا فكيف وسياتي ان شا الله تعالى تحقيق
هذه الاشيا في محالها فالكيف عند هذا القايل يخالف الحركة في

امكان ثباته ويرد على ان الكيف لابد من قبوله الثبات القول بانه كيف على
ما قالوا ولا يقبل الثبات والجمهور على خلاف هذا فانهم يرون الحركة داخلة
في هذه المقولات لان الحركة الاينية عندهم من اقسام الاين اذ الاين هو حصول
الجوهر في حيز فان كان ذلك الحصول في الحيز الثاني وهو اعني الحصول
الاول لحركة والا فسكون وقيل ان الحركة من اقسام ان ينفعل اذ هو اعني
ان ينفعل تاثر الشي ما دام تاثرا والمتحرك متاثر بالحصولات المتدرجه
ما دام متحركا وتلك الحصولات صادرة عن المحرك على حد حصول ان
ينفعل عن ان يفعل ومال الفخر الرازي الى هذا واما غير الاينية وهي
الحركة في الكم والكيف ففي الكم كحركة الجسم الغليظ كالقصب الناعم من
كثرة الاجزا الى قلتها اعني انتقاله الى القلة بالذبول وعكسه اعني
حركته الى الكثرة من القلة كحركة النامي بعد القلة الى الكثرة وفي
الكيف كحركة الجسم اي انتقاله من لون الى لون فهي من ان ينفعل والى
هاتين اشار بقوله كغير الاينية اي الاينية عند ذلك القايل كغير
الاينية في انهما معا من جنس ان ينفعل وغير ذلك القايل يجعل غير
الاينية فقط من ان ينفعل لظهور ان قلة الاجزا بعد كثرتها والعكس
من تاثر الموصوف وقبوله لاثر ما ورد عليه وكذا اتصافه بغير الكيف
الاول وورد على ان الحركة مطلقا من قبيل ان ينفعل كونها وجودية
وان ينفعل اعتبارى بل ربما يدعي انها محسوسة لا سيما الاينية ولما ورد هذا
على كونها من ان ينفعل ولم يظهر كونها من اقسام ما سواه زعم بعضهم
كما تقدم قسم عاشر والحق انها ان اعتبر في مفهومها ومعناها نسبة
الحصول الى الذي حصل له ذلك الحصول اي اتصف بالحصول او وقع
فيه فهي اعتبارية تقبل ان يلاحظ فيها معنى ان ينفعل ومعنى غيره
وهو الاين وان اعتبر نفس الحصول ويكون ما يضاف اليه للتقييد
فحينئذ ان صح عدم ثبات الكيف فهي منه والا فهي قسم اخر ثم ان الحركة
ينبغي ان ينتبه لكونها من عجايب المدركات فانك لا تستطيع ان تزعم
انك لا تشاهد الاينية بل وغيرها واذا فتشت نفس امرها لم تجد
الا الحصول في شي او حصول شي والحصول غير محسوس وسياتي مزيد

تحقيق فيهما عند التعرض لها ان شا الله تعالى ولما حصرت اجناس الاعراض
في التسع السابقة وردت النقطة والوحدة فانهما ليسا من مقولات الكم
ولا الاين ولا المتى ولا الوضع ولا الملك ولا ان يفعل ولا ان ينفعل ولا الاضافة
وهو ظاهر ولا من الكيف لانحصار الكيف في اربعة على ما ياتي وليستا منهما
وليستا ايضا من مقولات الجوهر فخرجتا من اجناس الممكنات اجيب باجوبة
والى ذلك اشار بقوله واما مثل الوحدة والنقطة وقد تقدم معناهما
لا يرد ان على حصر الاجناس العالية فيما ذكر بان يقال ليستا داخلتين
فيها مع انهما عرضان لانه يجاب عن ذلك باجوبة اما بما قيل من انهما عدميتان
فالوحدة نفي الكثرة والنقطة مبدا الخط التعليمي الذي هو اعتباري ومبدا
الاعتباري اعتباري والاعتباري عدمي فهما كالجهل الذي هو عدم العلم
عمن من شانه العلم وكالعمى الذي هو عدم البصر عمن من شانه البصر
والغرض من تشبيههما بالجهل والعمى مجرد لو تحقيق كونهما عدميتين لا تحقيق
كونهما من عدم الملكة اذ ليستا كذلك واذا كانت النقطة والوحدة عدميتين
فلا يعترض بهما اذ الكلام في اجناس الاعراض الثبوتية ورد هذا الجواب
بانا لا نسلم انهما عدميتان اذ المراد بالعدمي هنا ما هو نفي شي لا الاعتباري
والا خرجت الاضافة وان يفعل وان ينفعل عن الاجناس الثبوتية وانما
لم نسلم عدميتهما لانا نقول الوحدة حالة توجب عدم القسمة لا نفي للقسمة
والنقطة كما تقدم ليست نفي شي وعلى تقدير تسليم ذلك في الوحدة فالنقطة
لا يسلم فيها ذلك لانها عرض ذو وضع اي يشار اليه اشارة حسية فان
العرض المتحقق في محسوس خارجي يشار اليه اشارة حسية ويكون
ذا وضع لان موصوفه لا يخلو من وضع اي هيئة تعرض له باعتبار اجزائه
او باعتبار ما خرج عنه والنقطة قائمة بالجوهر الفرد واما بما قيل من انهما
من جنس الكيف اذ هما عرضان لا ينقسمان ولا يتوقف تعقلهما على تعقل
الغير والكيف كذلك ورد هذا الجواب ايضا بما ذكرنا من انه حصر الكيف
في اقسام اربعة ستاتي وليستا واحدا من تلك الاقسام واما بما قيل
من انا لا نسلم انهما خارجتان عن تلك الاجناس المذكورة للاعراض ولا يضر
ذلك في الحصر الا لو ثبتت جنسيتهما فيرد ان اجناس الاعراض العالية

اكثر بما ذكر لكن لم تثبت جنسيتهما وان كانا عرضين لجواز ان يكونا نوعين
وما تحتهما اصناف واشخاص وليس فوقهما ولا تحتهما جنس فانا نجوز وجود
النوع لا جنس تحته ولا فوقه فتكون النقطة والوحدة من ذلك وان كانا
عرضين فلا يبطل الحصر بهما اذ ليس الحصر لمطلق الاعراض حتى يرد البحث بانهما
عرضان لم يدخلا في الحصر ولكن الحصر انما هو للاجناس العالية للاعراض لا لمطلق
الاعراض فحينئذ نقول حصر اجناس الاعراض فيما ذكر صحيح والنقطة والوحدة
نوعان حقيقيان من الاعراض لا اجناس عالية حتى يرد على الحصر وهذا الجواب
اقرب وبمثله يجاب عما يرد مما لم يدخل في تلك الاجناس مثل الوجوب والاستحا
والجواز والوجود من كل ما يعرض لاكثر الماهيات او لكلها والى ذلك اشار بقوله
وكذا الوجوب والوجود والامكان ونحوها كالاستحالة بمعنى ان هذه وان
كانت كلها او جلها اعراضا خارجة عن تلك الاجناس لا تضر في حصر اجناس
الاعراض في التسع المذكورة لانا نقول يجوز ان تكون انواعا حقيقية لا جنس
تحتها ولا فوقها ولا يضر في الحصر الا لو كان المحصور اعراضا فيرد انها داخلة فيما
ذكر مع كونها اعراضا وحيث كان المحصور اجناس الاعراض العالية لم يبطل
الحصر بها وان خرجت عن تلك الاجناس ووجه خروجها اذ كران الوجود
معناه به يتقوم الموصوف اذ لا يتحقق موصوف بلا وجود والعرض يتقوم
هو بالموصوف فليس الوجود بعرض اصلا فضلا عن كونه جنسا والوجوب
والامكان والاستحالة والجواز لا تتحقق الا بين شيئين اذ لا بد فيه من لا
رعاية الوجود والعدم مع الموصوف فان الوجوب ملازمة الوجود للماهية
والاستحالة ملازمة العدم والامكان صحة كل منهما فلما فيها من النسبة
لا تكون من الكيف واما كونها غير الاين والمتى والملك والوضع والمقدار
وان يفعل وان ينفعل فظاهر واما كونها غير الاضافة فلان المتضايفين
يتوقف تعقل كل منهما على الاخر وهذه الامور ليست كذلك فانها تتعقل
مع ما اعتبر نسبة بينهما ولم يتوقف تعقل مقابلها عليها وكون هذه
المذكورة لم تدخل في جنس الجوهر ظاهر وانما لم يجب بان هذه
الامور عدميات والحصر للوجوديات لما تقدم ان المراد بالعدمي هنا
ما كان مفهومه نفي شي لا ما كان اعتباريا كهذه والا خرج عن الاعراض

الثبوتية ان يفعل وان ينفعل **واما صفات الباري تعالي فلا** ترد على حصر
اجناس الاعراض والجواهر فيما ذكر على كلا المذهبين اما **الفلاسفة** فلانهم
لايثبتونها اصلا فعلي تقدير كونها ممكنة عندهم لا ترد علي حصرهم لان المحصور
هو اجناس الثابت من الممكنات وهي لو ثبتت كانت قديمة فلا تدخل بهذا الاعتبار
في المراد حصره **واما نحن فلا نجعل المنحصر في الجوهر والعرض** هو **الممكن**
مطلقا **بل** المنحصر اجناسه فيما ذكر هو الممكن **الحادث** وصفات الاله ليست
بحادثة فخرجت عما قصد حصر اجناسه فلا تنتقض الحصر وهذا الاعتذار على
مذهبنا انما يحتاج اليه بناء على كون صفات الاله ممكنة بمعنى انها لابد لها من
ذات واجبة لنفسها تتصف بها واما ان لم يثبتا لها اسم الامكان فلا يحتاج
لهذا الاعتذار والحق ان اطلاق اسم الامكان عليهما من سوء الادب ان
اريد به هذا المعنى وان اريد به امكان نفيهما فهو فاسد منجا وزحد
الادب الي حد اعتقاد النقص في حق الباري تعالى عن ذلك علوا كبيرا
المبحث الثاني من المباحث الكلية للاعراض في ان العرض لا يقوم
بنفسه ولا بمحلين **الضرورة** العقلية **قاضية** اي حاكمة **بان العرض**
لا يقوم بنفسه بل لابد له من جوهر يضاف وجوده اليه وهذه الضرورة
لا يقابلها الا المكابرة **و** لذلك نقول **بتجويز ابي الهذيل** العلاف من المعتزلة
وجود **ارادة عرضية** اي هي من جملة الاعراض الحادثة تنسب الي الباري
تعالي لكن لا تقوم به لانه العلية لاستحالة اتصافه بالحوادث ولا تقوم
ايضا بذات غيره والا لاوجبت لذلك الغير حكم المريدية وهي انما توجبه
لذات الباري وانما هي قايمة بنفسها اي موجودة **لا في محل مكابرة**
اي بتجويز ابي الهذيل قيام الارادة التي هي عرض عنده بنفسها مكابرة
اي انكار ما تقرر عند كل عاقل بالضرورة **و** كذا نقول الضرورة ايضا قاضية
بانه اي العرض الواحد بالشخص **لا يقوم باكثر من محل** واحد ضرورة ان البياض
مثلا القايم بهذا المحل غير البياض القايم بذلك ومثل هذه الضرورة قد
يشتبه على بعض الاذهان امرها فيستدل على مقتضاها ببيان يحقق
مقتضى الضرورة دفعا لما عسى ان يعرض فيه من الاشتباه او لما قد عرض
في مقام الاحتجاج وقد يكون الاحتجاج على مقتضى الضرورة لبيان

اللمية اي السبب الموجب لثبوت المقصود في الخارج اذ الاذ يوجب الثبوت
في الذهن ايضا والي الاستدلال على هذا المطلب مع بيان عذرها المذكور اشار
بقوله **وما ذكر** من الاستدلال على هذا المطلب وهو انه **لو جاز قيامه**
اي العرض الواحد **بمحلين لجاز اجتماع العلتين** على معلول واحد والتالي
باطل فالمقدم مثله وبيان الملازمة ان تشخص العرض وتعينه خارجا انما هو
بمحله القايم هو به وذلك المحل مستقل بتشخيص العرض ضرورة ان العرض
يكفي في وجوده موصوف واحد فالمحل علة مستقلة لوجود العرض خارجا اذ
لا وجود للعرض الا به فلو وجد شخص واحد من الاعراض بمحلين لزم كون كل من
المحلين علة له مع اتحاده فيلزم تعدد العلل وهي المحال على معلول واحد
هو ذلك العرض الموجود بكل منهما وهو باطل وهذا الاستدلال متجه بناء
على ان المحل موجب للعرض ومحقق له فيكون علة له واما ان بني على انه شرط
في وجوده وهو الحق فاللازم تعدد شروط لمشروط واحد مع صحة ثبوته بدون
كل بخصوصه وذلك يكر على اصل الشرطية بالابطال ويوجب كون الشي
شرطا غير شرط وهو جمع بين متنافيين اللهم الا ان يقال احدهما لا بعينه
هو الشرط وصحة وجوده في كل منهما لا تستلزم التوقف على كل منهما بخصوصه
فيكون التفصي من ذلك بادعاء الضرورة قطعيا مثل **و** انه لو جاز قيام العرض
بمحلين لجاز **وجود الجسم** الواحد **في مكانين** والتالي باطل بالضرورة والملا زمة
ظاهرة اذ لا يمتري عاقل في ان وجود العرض الواحد في محلين كحصول الجسم
في مكانين فتجويز احدهما دون الاخر تحكم فاسد **و** انه لو جاز قيام العرض
الواحد بمحلين **لم يحصل الجزم بتغاير السوادين** او البياضين في محلين
مثلا لانه على هذا التقدير يجوز ان يكون ذلك السواد هو هذا بعينه
مع افتراق محليهما لانا حينئذ جوزنا وجود سواد او بياض او غيرهما في
محلين لكن عدم الجزم بتغاير السوادين مثلا مع تباين محليهما باطل بديهة
فبطل جواز وجود عرض واحد في محلين **بيان للمية** اي ما ذكر من هذه
الاستدلالات الثلاثة انما هو بيان للمية اي لسبب ثبوت مقتضى الضرورة
حيث احتيج الي الاستدلال للاشتباه وليس استدلالا منافيا للضرورة
لكون المطلب نظريا **و** هو ايضا **تنبيه على مكان** اي ثبوت مقتضى **الضرورة**

زمة

حيث احتيج اليه للاشتباه على بعض الاذهان وحاصل هذا ان ماذكر من الاستدلال
ليس لكون المطلب نظريا في نفسه بل هو ضروري عرض له الاشتباه عند بعض
الاذهان فاحتيج لدفع الاشتباه ببيان ثبوت مقتضي الضرورة لسببه وكان الاوضح
ان يقول ماذكر من الاستدلال انما هو لعروض الاشتباه او لخوف عروضه لا لكون
المطلب نظريا او يقول انه لم يعتبر دفع الاشتباه بالاستدلال انما هو ببيان كيفية
التعبير عنه على تقدير الحاجة اليه فافهم ولكون هذا المعني اعني قيام العرض
بمحلين محل اشتباه عند بعض الاذهان جوزه بعض القدما من الفلاسفة زعما
منهم اي انما جوزوه لزعمهم انه مدرك الوقوع في الاضافات المتماثلة وذلك
اذ مثل القرب والجوار اي مقارنة شي لشي ومجاورته له وغير ذلك من
الاضافات المتماثلة مثل اخوة زيد لعمرو ومباغضة خالد وبكر ونحوها
عرض واحد قايم بشيين فالمقارنة في زيد وعمرو والمجاورة في دار واخرى
عرض واحد قايم بطرفين فثبت جواز قيام العرض بمحلين بل ثبت بدلالة وقوعه
ورد هذا الزعم بعد تسليم كون مثل هذه الاضافات اعراضا وجودية بان
هناك اي في الطرفين عرضين يقوم كل منهما بطرف من ذينك الطرفين
فالمتقاربان قام بكل منهما قرب فان الاضافة لا تمنع تعدد المتضايفين كما
في مثل الابوة والبنوة من الاضافات المتخالفة والكثرة والقلة فان
الابوة قايمة بالاب والبنوة بالابن وهما متضايفان فكذا القرب القايم بعمرو
ليس هو القرب القايم بزيد اذا فرضنا التقارب بينهما وغاية ما هنالك
ان القربين شخصان متفقان في الحقيقة بخلاف الابوة والبنوة وجوزه
اعني قيام العرض بالعرض بمحلين ابو هاشم من المعتزلة زعما منه
اي لزعمه ان تاليف اجزا الجسم كجسم الانسان المولف من عظم ولحم وعصب
وغيرها سبب اي تاليف الاجزا هو سبب لعسر انفكاكها اي انفكاك تلك
الاجزا وعسر الانفكاك امر ثبوتي ولم يحدث في المولف ما يوجبه غير التاليف
فهو الموجب للعسر ويمتنع ان يكون عدميا اذ لا يوجب الثبوتي الا الثبوتي
فهو اعني التاليف صفة ثبوتية واحدة تقوم بجزين لا بجز واحد ضرورة
ان التاليف لا يحصل الا في شيين كما لا يعقل الا بينهما ولا باكثر من
جزين كثلاثة والا بان قام بثلاثة لما بقي التاليف عند انعدام جز

من الثلاثة

الثلاثة ونحن نجزم بصحة انتفاء جز من ثلاثة اجزا مولفة وبقاء اثنين مولفين فلو
قام التاليف بجز واحد بالكل لزم انتفاوه عند انتفاء جز منها ضرورة انتفاء العرض
بانتفاء محله والمحل هو المجموع على هذا وانتفاء المجموع حاصل بانتفاء البعض
ورد ماذكره ابو هاشم وهو ما بين به كون التاليف عرضا واحدا قايما بجزين
وكونه لا يقوم باكثر اما الاول وهو ان التاليف سبب لعسر الانفكاك وهو عرض
واحد ثبوتي فيرد بمنع السببية اي بانا نمنع كون التاليف سببا موجبا لعسر الانفكاك
ونقول انما السبب قدرة المختار والتاليف عدمي واما الثاني وهو كون التاليف
لا يقوم بثلاثة اجزا فيرد بمنع بقا التاليف الذي في الثلاثة وذلك بالتزام ان
هناك تاليفين تاليف الاثنين وتاليف الثلاثة فاذا ارتفع جز ارتفع تاليف
الثلاثة وبقي تاليف الاثنين فلم يلزم من صحة التاليف بين الثلاثة لزوم
ارتفاع التاليف بين الاثنين بارتفاع الجز حتى يحكم بعدم صحة التاليف
بين الثلاثة حتى يبقي التاليف بين اثنين عند ارتفاع تاليف الثلاثة
وحاصل هذا ان ابا هاشم زعم ان التاليف واحد قام بجزين لانه صفة
واحدة ثبوتية موجبة لعسر الانفكاك اذ لا يوجب الثبوتي الا الثبوتي
فدل ذلك على جواز قيام العرض بمحلين وادعي ان التاليف لا يقوم باكثر
من جزين والا لزم عند ارتفاع جز الثلاثة ارتفاع التاليف بين اثنين
للزوم ارتفاع الصفة بارتفاع الموصوف والموصوف حينئذ يرتفع بارتفاع
جزه ورد الاول بان السبب للعسر لا يجب ان يكون هو التاليف لجواز ان
يكون هو قدرة المختار فيصح ان يكون التاليف عدميا فليس عرضا ثبوتيا
قايما بمحلين ورد الثاني بمنع لزوم ارتفاع تاليف اثنين بارتفاع تاليف
ثلاثة وانما يلزم ذلك لو اتحد التاليف ونحن نقول بتعدده فيصح ارتفاع
تاليف الثلاثة وبقا تاليف اثنين ثم اشار الي وجه اخر يتوهم فيه دلالة
على جواز قيام العرض باكثر من محلين وبين انه ليس من محل النزاع فقال
واما الاعراض التي لا تقوم الا بواحد مركب من مجموع اشيا اذ لا حقيقة لها
الا ذلك مثل وحدة العشرة اي كون عشرة اشيا عشرة واحدة ومثل
تثليث الشكل المثلث اي كون الشكل ذا اضلاع ثلاثة ومثل قيام زيد
وقعوده فانها اعراض قايمة بموصوف واحد من حيث انه واحد وان ركب

هو بنفسه من اجزا الوحدة قامت بالعشرة من حيث انها ليست اكثر من عشرة
واحدة بان تكون عشرتين او عشرات والتثليث قام بالمثلث من حيث انه
ليس له اكثر من ثلاثة اضلاع والقيام والقعود قاما بزيد من حيث انه
ليس افراد اكثيرة واذا كانت اعراضا قايمة بواحد من حيث الاتحاد لا من حيث
ان محلها اشياء عديدة مستقل كل منها عن الاخر الذي هو محل النزاع فليس
كل منها محل النزاع لانها اعراض قايمة بمحل واحد باعتبار ما ذكرنا لانها لـ
متعدده مستقل كل منها بالموصوفية بمعني وما اشبهها من الاعراض القايمة
بمحل واحد وان توهم فيها كونها اعراضا قايمة بمحل باعتبار الاجزا وكانه اي
قيام مثل هذه الاعراض بمحالها هو مراد ابي هاشم وان فسد استدلاله
عليه واذا كان ذلك مراده لم نخالف فيه ولكنه ليس من قيام العرض بمحلين
الذي هو محل النزاع والحاصل ان هنا اعراضا لا تصلح الا ان تقوم بواحد
مركب من مجموع اشيا من حيث انه شي واحد لا اشيا ونحن نجوز ذلك ونسلمه
فان كان هو مراد ابي هاشم فلا خلاف والا فقوله فاسد المبحث
الثالث من المباحث الكلية للاعراض في امتناع انتقال العرض اتفقوا
اي العقلا من المتكلمين والفلاسفه على امتناع انتقال العرض من محل
الى اخر سوا كان الانتقال في جسم متصل يقع الانتقال من بعضه لبعض
او في منفصل مجاورا وغير مجاور وذلك لان وجوده في نفسه لا يكون في
غير محل فوجوده في نفسه هو وجوده في محله واذا كان لا يتصور له
وجود الا في محل كان زواله عن محله الذي هو انتقاله عنه زوالا لوجوده
فلا يتصور له بقاء وجود بعد محله حتي يتصور له انتقال عنه الى اخر
ولا يخفي ان هذا انما يتم ان وجب قيامه بنفسه لحظة ما بعد مفارقة
المحل المنتقل عنه فيلزم ان له بالانتقال وجودا بدون المحل وهو محال
واما اذا ادعي ان لا لحظة يقوم فيها بنفسه فيفارق المحل بل ليس بين
لحظة الانتقال والانفصال بالمحل الثاني المنتقل اليه لحظة اخري
يقوم فيها بنفسه لم يلزم ما ذكر اذ لا يلزم من الانتقال زوال وجوده
اذ لم يفارق كل محل لحظة ما حتي يلزم زوال وجوده هذا ان اريد ان
الانتقال يوجب له مفارقة كل محل وذلك يستلزم له زوال الوجود

واما

واما ان اريد ان مفارقة الاول ولو اتصل باخر فلا محالة اصلا تقتضي زوال
الوجود فهي دعوي لا تقتضيها كون وجود العرض في المحل هو في وجوده في
نفسه فتامل وعلى ما اتفق عليه من ان العرض لا يصح انتقاله فما يتوهم
من انتقال بعض الكيفيات كالروايح توجد فيما ليست اولا بالمجاورة فان
مجاور المسك توجد فيه رايحته وكغيرها مثل طعم المر يوجد في مجاوره
ولون الجسم يوجد في مجاوره ليس من انتقال الاعراض لامتناعه بل ذلك
حدوث للمثل في المجاور وسبب الحدوث قدرة المختار عندنا واستعداد
المحل لافاضة المبدا عند الفلاسفة واحتجوا اي المتكلمون والفلاسفه
على امتناع انتقال العرض المتفق عليه بوجوه بعضها للمتكلمين وبعضها
للفلاسفة منها ما تقدم ولا يخلوا من ضعف كما اشرنا اليه ومنها وجوه
اخري هي اقوي منه احدها وهو للمتكلمين ان الانتقال انما هو الحصول في
حيز بعد الحصول في حيز اخر واذا كان هذا هو معني الانتقال وهو
يستلزم التحيز فلا يتصور في غير المتحيز اي الاخذ قدرا من الفراغ والمتحيز
هو الجوهر لا العرض فلا يتصور الانتقال في العرض ورد تفسير الانتقال
بهذا المعني المستلزم لاستحالته في العرض بان ذلك المعني انما هو في انتقال
الجوهر وهو الجرم واما الانتقال في العرض الذي هو محل النزاع فليس
هو الحصول ابتدا في الحيز بعد الحصول في حيز اخر بل هو الحصول في محل
وهو الجرم بعد الحصول في محل اخر وهذا لا يقتضي اختصاص الانتقال
بالتحيز الذي هو الجرم ويرد على هذا الرد ان الانتقال ليس هو نفس الحصول
بعد الحصول بدليل صدقه مع تخلل العدم بين الحصولين وانما هو انفكاك
من محل الى محل مع استمرار وجود المنفك بين الحصولين وهذا المعني
اعني الحصول بعد الحصول مع استمرار الوجود بينهما هو الذي ندعي اختصاصه
بالجسم ومنعه مكابرة وتحقيقه ان المحلين ان قام العرض بنفسه بعد
انفكاكه عن احدهما خلا عن المحل وهو فاسد اجماعا وضرورة وهو يستلزم
انفصال المنتقل عنه عن المنتقل اليه وان لم يقم بنفسه بل سري
من بعض الجسم الى بعض ولا يتصور الا في المتصل فالسراية من خصايص
الجسم اللطيف ومنعه مكابرة فقد ثبت ان الانتقال لا يكون الا في الاجسام

سوا كان من متصل لمتصل او بين منفصلين واعلم ان هذا المطلب اعني
امتناع انتقال العرض من مباني هذا الفن وكل من لا يتحقق عنده امتناعه
يلزم التقليد في دليل الوجود اذ لا يتم الا به ويلزمه التقليد في كل عقيدة
لا ينبايما جميعا علي الوجود وقد رايت المم اقتصر علي الوجود في هذه
الادلة اولا واخرا تبعا لغيره من غير رد لتلك الردود مع ابتنا العقايد جميعا
عليه ويكفي في رد جميع الردود التمسك بالضرورة التي لا ينكرها منصف كما
بينا مقتضاها اذ لا يعقل انتقال سوا كان سراية او غيرها الا في الاجرام
فليفهم ثم يقال لما كان العرض كما اشير اليه من احالة الانتقال في الاعراض
اثبات حدوثها فقد يثبت حدوثها ولو سلم جواز انتقالها بوجه اخر
فلا يتوقف دليل الوجود علي امتناع انتقال الاعراض وذلك الوجه
هو ان يقال لو انتقلت الاعراض فاما عن محل اخر او عن قيامها بنفسها
والثاني باطل اجماعا وضرورة والاول وهو انتقالها عن محل اما ان
يكون ذلك المحل قديما او حادثا فان كان قديما فلا تخلو الاعراض من ان
تكون فيه حادثة او قديمة فان كانت حادثة ثبت المدعي وان كانت
فيه قديمة وقد علم انها لا يمكن انفكاكها عنه في القدم ولا تخصصها به
بمخصص لغرض قدمها فيكون اتصالها بالقديم لازما لذات القديم
فانتقالها عنه يقتضي انفكاك الملزوم عن اللازم وهو باطل ضرورة
وايض انتقالها عن القديم يستلزم قيامها بنفسها لان ما يتخيل في
انتقالها في الحوادث من كون الانتقال في المتصلات فلا يلزم قيامها
بنفسها لا يعقل في القديم لاختصاص الاتصال بالاجسام لكن قيامها
بنفسها محال ضرورة واجماعا فلا يصح الانتقال عن القديم وان انتقلت
عن حادث لزم حدوثها اذ لا يمكن انتقالها عنه فقد لزم حدوث جميع
اوصاف الاجرام ولو سلم انتقالها تامله **ثانيهما** اي ثاني الوجوه
المستدل بها علي امتناع انتقال العرض وهو للفلاسفة **ان تشخصه**
اي تشخص العرض اي كونه شخصا خارجيا لا بد ان يكون لعلة وسبب
لانه مفتقر لذاته فهو ممكن فلا بد ان يكون تشخصه لسبب **وليس**
ذلك التشخص **لماهيته** اي ليست ماهيته وحقيقته الكلية علة

لتشخصه

تشخصه لوجهين احدهما انها عدمية اعتبارية لا تصلح ان تكون علة
لشخص خارجي وثانيهما ان كون الماهية علة للتشخص يوجب انحصارها
في فرد واحد والمشاهدة تكذبه في الاعراض واليه اشار بقوله **والا**
بان كانت الماهية علة لتشخص العرض **انحصر** اي لزم انحصار العرض
في شخص واحد فلا يكون للبياض مثلا الا فرد واحد وهو باطل بالمشاهدة
وبيان الملازمة ان علة التشخص اذا كانت هي الماهية والعلة لا تنفك
عن معلولها لزم استلزام تلك الماهية ذلك الشخص وذلك الشخص
مباين لجميع الاشخاص فلا تقتضي الماهية شخصا اخر تتحقق فيه ايض
والا لزم خلوها عن معلولها وهو ذلك الشخص اذا وجدت في اخر
فتبين ان علة الشخص لا تكون هي ماهيته **ولا** يصح ان يكون ايض تشخصه
لما يحل اي لعلة تحل **فيه** اي في ذلك العرض المتشخص **والا دار** اي والا
بان كانت العلة في تشخص العرض ما يحل فيه لزم الدور اذ الحال في
الشي متاخر عن المحلول فيه واذا كان الحال علته والعلة متقدمة
علي المعلول لزم تقدم ذلك الحال لكونه علة ويتاخر المحلول فيه
وهو العرض لكونه معلولا والمحلول فيه يجب ان يتقدم علي الحال
لان الحال يضاف وجوده الي المحلول فيه فيتقدم علي الحال فلا يوجد
الحال حتي يوجد المحلول فيه ليضاف وجوده له ولا يوجد المحلول
فيه حتي يوجد الحال لانه علته وهو دور **ولا** يصح ان يكون تشخصه
لشي منفصل اي لا يصح ان تكون علة تشخص العرض شيا منفصلا عن
العرض بحيث لا يكون ماهيته ولا حالا فيه ولا محلولا للعرض كمحله
وانما لم يصح ان يكون التشخص لمنفصل **لان نسبته** اي نسبة المنفصل
الي كل تشخص **علي السوا** بمعني ان تشخيصه لهذا الفرد كتشخيصه
لذلك فان شخص جميع الافراد القابلة للتشخص بان اوجدها
لزم وجود ما لا يتناهي وهو ظاهر وان شخص البعض لزم التحكم
ولا لهويته اي ولا يصح ان تكون العلة هوية الشخص **لانها** اي
الهوية الخارجية **تتقدم التشخص** بل هي ملازمة له فلا تكون علته
ولا يصح ان تكون علة التشخص ايض امرا حالا في محل العرض لان ذلك

العرض عرض ايضا فيلزم الدوران كان معلوله علته او التسلسل ان كان
غيره واذا بطلت هذه الوجوه لم يكن تشخصه لشيء منها بل لمحله اي
بل يتعين ان تكون علة تشخصه محله والعلة لا تفارق معلولها فلا يبقى
العرض بدون محله بعد المنتقل اليه لانه يلزم بانتقاله وبقاءه في محل
اخر مفارقة العلة معلولها وهو فاسد فلا ينتقل العرض وهو المدعي
ورد هذا الاستدلال ايضا بمنع استواء النسبة اي بانا نمنع ان تكون
نسبة الاشخاص الي المنفصل نسبة واحدة لصحة ان يكون بعضها
اولي بالتشخص من بعض لكمال الاستعداد في البعض دون البعض
وتوفر شروط تشخيصه دون غيرها لاسيما ان اعتبر التشخيص
في حق القادر المختار كما هو مذهبنا فله ايجاد بعض الاشخاص
وترك البعض بلا مناسبة ولا استعداد وهو ظاهر ثالثها اي
الاوجه المستدل بها علي امتناع انتقال العرض ان محله المحتاج
اليه اما المعين فلا يفارقه واما المبهم فلا يوجد يعني ان العرض لابد
له من محل لاستحالة قيامه بنفسه فمحله الذي يحتاج اليه اما
ان يكون معينا او مبهما فان كان معينا امتنع انتقاله عنه اذ لو انتقل
عنه وثبت في محل اخر صدق انه في حال استقراره في الثاني غير
محتاج لذلك المعين الاول والفرض انه محتاج له هذا خلف واذا كان
مبهما والمبهم كلي اذ كل موجود في الخارج معين لزم كون محله غير
موجود اذ الكلي غير موجود في الخارج فيلزم احتياج الموجود
وهو العرض الي المعدوم وهو المبهم الكلي واذا امتنع ان يكون المحل
مبهما وجب كونه معينا وقد تقدم انه لا يصح الانتقال عن المعين وهو
المطلوب ورد هذا الاستدلال ايضا بانه اي المحل الذي يحتاج
اليه العرض هو المعين لا بتعين مخصوص بجزي واحد بحيث
لا يشاركه في حلول العرض غيره بل بتعين ما ولو كان ذلك
التعين انما يحصل عند حلول العرض فيه فالعرض اذا حل
بهذا المحل تعين له عند ذلك الحلول واذا حل في اخر
بالانتقال تعين له عند الحلول وحاصله ان المحتاج اليه

احد

٢٧٨

احد المحلين لا بعينه كتحيز الجسم فانه يوجب له الحاجة الي احد الحيزين لا بعينه
اما المنتقل عنه او اليه ولا يجب اختصاصه باحدهما وكان صواب العبارة
علي هذا ان تقول ان المحتاج اليه مبهم لا من حيث انه مبهم كلي لانه
عدمي بل من حيث انه مبهم حاصل في معين فيقتضي ذلك ان حصوله
في المحتاج اليه انما هو بشرط تعينه خارجا ولا ضرر في كون الشيء
الموجود يحتاج الي مبهم بشرط وجوده في معين ما وهذا هو المشار
اليه بقوله بتعين ما وانما الضرر في احتياج الموجود الي مبهم بشرط
ان لا يكون في معين بل يكون مبهما كليا عدميا فافهم رابعها اي
رابع الوجوه المستدل بها علي امتناع انتقال العرض انه اي العرض
اذا انتقل فهو حال الانتقال من محل الي اخر اما لا في محل فيلزم استقلال
العرض عن المحل وهو باطل اجماعا وضرورة كما تقدم واما في المحل
المنتقل عنه او في المحل المنتقل اليه فلا انتقال في الحقيقة لان العرض
له استقرار في احد المحلين مع ان انتقاله في الثاني لا معني له لان
الانتقال فرع الحصول في المحل والحصول فيه فرع الانتقال فيدور
او في محل ثالث ليس منتقلا عنه ولا اليه فننقل الكلام الي انتقاله
لذلك الثالث ويعود الكلام السابق لانه لا يصح انتقاله بلا محل فهو
اما في المنتقل عنه او اليه فيلزم ما تقدم او في ثالث فيلزم التسلسل
ووجود محال لا تنتهي ورد هذا الاستدلال بالنقض وذلك بان يعارض
ما ذكر بانتقال الجسم من حيز الي اخر مع جوازه اتفاقا فان ما ذكر من
الالزام وارد فيه اذ نقول فيه اما ان ينتقل لا في حيز وهو محال لامتناع
خلو الجسم عن الحيز او في الحيز الاول او الثاني فاستقرار لا انتقال
او في ثالث فيعود الكلام ويلزم التسلسل ان كان في حيز اخر فانتقال
الجسم من حيز الي حيز فاسد لما ذكرتم فما هو جوابكم هو جوابنا
والجواب عن هذا النقض تحقق الفرق بين حاجة الجسم الي الحيز
وحاجة العرض الي المحل اذ الحيز لا يسلم كونه وجوديا وهو للجسم
كالعارض فلا يقبل الانتقال فيه اصلا بخلاف المحل للعرض اذ المحل
وجودي وهو للعرض معروض فيقبل الانتقال فيه وحاصله

ان الحاجة الى عدمي عارضي لا ينتقل ليس كالحاجة الى وجودي معروض
ينتقل ورد ثانيا بالحل لان القضية المانعة الخلو القايلة لا يخلوا
الانتقال من ان يكون لا في محل او في الاول او في الثاني او في ثالث
نفسرها بانه اي النقل يجوز ان يكون في غير تلك الاحتمالات الاربع
وذلك بان يكون في بعض من المحل الاول وفي بعض من الثاني وهذا
معنى الحل وهو واضح وغاية ما يلزم فيه انما لا بعض له كالجوهر
الفرد لا انتقال منه لانتفا البعضية ونحن نقول بموجبه ولا يثبت
به المقصود الذي هو امتناع انتقال العرض مطلقا ولا يخفى ان
هذا الاحتمال الخامس الذي وقع به الحل فاسد من وجهين احدهما
ان المنتقل اليه لا يصح ان يكون بعضه منتقلا منه لان ذلك البعض
لا يتصل به العرض الا بانتقال اذ الغرض ان العرض لم يحل هو ولا
بعضه في ذلك البعض اولا فلا يصح ان يكون منتقلا به واليه وكذا
بعض المنتقل عنه لانه استقر البعض فيه او في بعضه اولا ان كان
العرض لا يتجزي فلا انتقال وان قلنا بتجزيه فالبعض الواصل
اليه انما وصل اليه بانتقال اولا والكلام في ذلك الانتقال
الاول وثانيهما ان العرض المنتقل في بعض المحل الاول وبعض الثاني
يلزم قيامه حينئذ بمحلين وهو واحد والمحلان هما جزء الاول وجزء
الثاني وانما اطلت هنا لان هذا المطلب كما رايت قدح في ادلته
جميعا وهو مبني العقايد كما نبهنا عليه فيما تقدم فقدحنا نحن في
اكثر الردود وكان حق المص وغيره ان يبينوا احقيته كما وقع الاتفاق
عليها وقد تقدم بيان ذلك كما اقتضى ذلك القدح في الردود ايضا
ولنزده بيانا فنقول انتقال العرض من محل الى اخر لا يخلو من
ان يكون من منفصل الى اخر غير مجاور من غير ان يكون بينهما محل
يقوم به قبل الوصول للمنتقل اليه او يكون من متصل الى متصل
بالالتصاق الاتحادي او المجاوري وفساد صحة الانتقال في التقدير
الاول واضح لاستلزامه قيام العرض بنفسه قبل الوصول للثاني
وهو فاسد ضرورة واجماعا كما تقدم غير ما مرة وكذا في التقدير

الثاني لوجهين احدهما ان الاجزا الفرده المتصلة بالمجاورة او بالملاصقة
قام بكل منهما عرضه اذ العرض لا ينقسم فيلزم ان ينتقل العرض
بنفسه وهو فاسد وانما قلنا كذلك لان ذلك الجزء الفرد لا ينتقل
عرضه الى اخر به او بالمنتقل اليه بل لمحل اخر وهو فاسد للزوم
التسلسل كما تقدم والثاني ان ذلك لا يعقل الا بالسراية وهي لا تعقل
الا في الاجسام اللطيفة وتجويز السراية في الاعراض مكابرة اذ
السراية ذهاب مستقل من محل الى اخر مع اتصال سطح الساري
بالمسري فيه واتصال السطح بالسطح مع الاستقلال وعدم تحرك
المسري فيه لا يعقل الا في الاجسام وبالجملة فالانتقال من الاجزاء
الفردة بناء على ان العرض لا يقوم بمحلين فيلزم فيه احد امرين
لان حلوله في المحل الثاني ان كان قبل الانتقال لزم الدور اذ لا حلول
الا بالانتقال ولا انتقال الا بعد الحلول على هذا وان كان الحلول
مسبوقا بانتقال ففي لحظة الانتقال لا بد ان يقوم العرض بمحل ما
لاستحالة قيامه بنفسه فان كان هو الاول فلا انفصال لوجود
الاستقرار وان كان هو الثاني لزم حصول الحلول قبل الانتقال
او معه والغرض انه فرعه مرتب عليه ولزم كون المنتقل عنه
واليه واحدا وهو فاسد وان كان غيرهما نقلنا الكلام اليه ولزم
التسلسل وقد تقدم مثل هذا اقليتامل **المبحث الرابع**
من المباحث الكلية للاعراض في قيام العرض بالعرض **لا يجوز قيام
العرض بالعرض** اي يمتنع ان يتصف العرض بالعرض **لان معناه** اي
انما امتنع القيام لان معنى قيام الشي بالشي **التبعية** اي كون القايم
تابعا للمتقوم به **في التحيز** فيكون القايم متحيزا بواسطة تحيز المتقوم
به واذا كان هذا معنى قيام الشي بالشي **ولا يعقل فيهما** اي في
المتقوم به الذي **لا يتحيز بالذات** اذ المتقوم به متبوع على هذا في
التحيز والمتبوع يجب ان يكون متحيزا بالذات والا افتقر الا متحيز اخر
فلا يكون متحيزا بالذات فلا يكون متقوما به واذا وجب ان يكون
الموصوف بالعرض متحيزا بالذات ليكون متبوعا للعرض وجب

ان يكون جرما اذ المتحيز بالذات هو الجرم فامتنع قيام العرض بغير الجرم وهو
المطلوب ولانه اي انما امتنع قيام العرض بالعرض لما تقدم ولاحتياج
العرض بالعرض لو سلم لايكفي ذلك القيام في وجود العرضين بل لابد في
الحالة الاخيرة من جوهر بمعنى انا لو قدرنا اتصاف العرض بالعرض
ثم عرض باخر ثم كذلك فلابد من حالة تنقطع فيها سلسلة تلك الاعراض
لاستحالة التسلسل وقيام الاعراض بنفسها محال فلابد من جرم
تجتمع فيه تلك الاعراض وتتقوم به واذا لزم اجتماعها في الجرم
فليس قيام البعض من تلك الاعراض بالبعض باولى من قيام الكل
اي كل تلك الاعراض به اي بالجسم وحاصله ان الاعراض التي يفرض
قيام بعضها ببعض لابد لها اخرا من جرم تتقوم به لاستحالة قيام
العرض بنفسه واذا كانت لابد لها من الجسم فليس جعل بعضها قايما
بالبعض باولى من جعل مجموع تلك الاعراض قايمة بذلك الجسم
بل قيام المجموع بذلك الجسم اولى ونسبتها له احق من ادعا قيام
بعضها ببعض لان الجسم احق بالموصوفية لاستقلاله دون العرض
واعترض الاستدلالان معا اما الاول وهو ان قيام الشي بالشي
تبعية القايم للمقوم به في التحيز فيلزم ان يكون المقوم به جرما
لاعرضا فاعترض بانا لانسلم ان معنى القيام التبعية في الحيز بل معناه
الاختصاص الناعت اي معنى القيام هو ان يختص الشي بالشي بحيث
يكون المختص نعتا للمختص به وهذا المعنى لايوجب كون القايم عرضا
وما قام به جرما فان كون الشي نعتا للشي يصح فيما ليس احدهما عرضا
والاخر جرما كصفات القديم عند المتكلمين وصفات الجواهر المجرده
عند الفلاسفه فاذا تحقق ان القيام بهذا المعنى قد يكون العرض
نعتا لعرض اخر لعدم لزوم كون الموصوف وهو المنعوت به جرما والوصف
عرضا فبطل ما اقتضاه الاستدلال الاول وهو كون الموصوف
جرما لصحة ان يكون عرضا على تفسير القيام بما ذكروه الا ان معنى
القيام ما ذكرهم ايضا ان يكون العرض مختصا بعرض اخر ونعتا له
وان اجتمعا في جوهر واحد لا نعتا لجوهره الذي اجتمعا فيه فبطل

كون الاعراض حيث لابد لهما من جوهر فذلك الجوهر محل لهما وموصوف بهما فكون
العرض مختصا بعرض دون الجوهر ظاهر كسرعة الحركة فان السرعة
نعت للحركة ووصف مختص بها اذ لا يصح وصف الجسم ونعته من حيث هو
بالسرعة فاذا قامت الحركة بجسم كانت السرعة وهي عرض نعتا لها
واذا اجتمعتا معا في ذلك الجسم الواحد وكملاسة السطح بناء على ان السطح
عرض قام به الخط كما قامت الوحدة بالخط فالملاسة عرض قايم
بالسطح مختص به وان اجتمعا معا في الجسم وكاستقامة الخط فان الخط عرض
قامت به الاستقامة واختصت به وان وجدا معا في الجسم فلهذا وهو
ان قيام العرض بالموصوف معناه كونه نعتا له ووصفا له والقيام
بهذا المعنى يصح في العرض اذ يصح ان يكون العرض موصوفا ومنعوتا
كالحركة منعوتة بالسرعة والخط منعوت بالاستقامة كما تقدم
اي لاجل ذلك جوزوه اي قيام العرض بالعرض الفلاسفة و لتجويزهم
اياه جعلوا النقطة وهي عرض عندهم قايمة بالخط الذي هو عرض
مقداري وجعلوا الخط قايما بالسطح الذي هو عندهم عرض مقداري
ايضا ومنهم اي من الفلاسفة من تمادى على دعوى قيام العرض
بالعرض واتسع في الاثبات وتكثير افراده حتى جعل وحدة الاعراض
ووجودها من ذلك بمعنى انه جعل الوحدة والوجود عرضين ومعلوم
ان العرض موصوف بهما اذ يقال العرض موجود والعرض واحد والمتكلمون
على خلاف هذا لان بعض هذه الامور التي جعلوها اعراضا اتصفت
بها اعراض اعتبارات محضة لا اعراض وجودية والكلام في الوجودية
وذلك كالوحدة والوجود فان الوجود اعتباري وكذا الوحدة والا لزم
التسلسل ووجود ما لا يتناهى كما تقدم وكذا النقطة والخط فان النقطة
مبدا الخط والخط عرض مقداري والمقادير اعتبارات فما هو مبداها
كذلك وبعضها قايمة بالجواهر لا بالاعراض حيث يثبت بها قيام
العرض بالعرض وذلك مثل الملاسة والاستقامة فانهما قايمتان
بالجسم على ما ياتي في بابهما ان شاء الله تعالى وبعضها جواهر لا اعراض
فلا نطلب قياما بشي فضلا عن ان يثبت بها قيام العرض بالعرض

وذلك مثل النقطة والخط فانهما علي تقدير وجودهما جوهران فالخط
ما تركب من جواهر فرده والنقطة جوهر فرد هذا علي تقدير وجودهما
والا فهما عدميان اعتباريان كما تقدم وحاصل هذا ان ما رام به
الفلاسفة اثبات قيام العرض بالعرض رده المتكلمون بانه جعلوا
منه ما هو اما عدمي اعتباري او وجودي هو جوهر كالنقطة وما
هو اما اعتباري او وجودي قايم بالجرم كالملاسة والاستقامة
وما هو اعتباري محض كالوحدة والوجود ثم اشار الي ان ادعاء كون
الوجود عرضا مما لا معني له بقوله **واما عرضية الوجود** اي واما
كون الوجود عرضا كما ادعوا **فخطاء فاحش** اذ العرض ما يتقوم به
الموصوف وينضاف وجوده الي وجود الموصوف والوجود لا يتم
تقويم الموصوف له اذ لا قوام للموصوف الا به مع انه اعتباري محض
كما تقدم واما السرعة والبطو في الحركة فهما عدميان اذ السرعة
مرجعها الي كون الحركة لم تتخللها كثرة السكنات والبطو مرجعه
الي كون الحركة تخللتها كثرة السكنات فليس في الخارج الا السكون
والحركة ثم لو سلم ان السرعة والبطو لا يرجعان لما ذكر قلنا ان
الحركة ذات طبقات فالسريعة تكون سرعتها ذاتية وكذا البطو
في البطية فهما ذاتيان اعتباريان او عرضيان نسبيان ولذلك
تكون الحركة سريعة باعتبار اخري وبطية باعتبار غيرها
وليسا عرضين زايدين علي نفس الحركة اذ ليس في الخارج عرض
هو الحركة واخر هو السرعة والبطو حتي يقال قام احدهما

وهو عرض بالحركة وهي عرض

المبحث الخامس

من المباحث الكلية للاعراض في صحة بقاء الاعراض وعدمها
ذهب كثير من المتكلمين الي امتناع بقاء العرض بعد تحقق
وجوده فلا يبقي ولو لحظة عندهم بعد تحقق الوجود ولذلك
يقال العرض لا يبقي زمانين بمعني انه تنقضي افراده بالتتابع
شيا فشيا كالحركة وكالزمان عند الفلاسفة لانه عندهم وجودي
متصرم بحيث لا ثبات لشي من افراده بعد وجوده فبقاوه انما هو بتلاحق

الامثال في الجرم علي التوالي فيتوهم فيما لم يشاهد فيه التجدد الثبات كالماء الجاري علي
حدور في الصخرة الصما والمتكلمون في اثبات هذا المطلب قسمان ظاهريون
ومحققون **فالظاهريون** قالوا انما قلنا ان العرض يمتنع بقاؤه **لان استحالة البقاء**
التي اثبتناها للبقا **معتبرة في مفهوم هذا الاسم** اعني اسم العرض لانه يفهم معني
العروض الذي هو عدم الثبات **كالعارض ونحوه** كالمعروض اذ تشعر هذه الالفاظ
بحسب الاشتقاق ان المسمي بها لا ثبات له او فيه ولذلك يقال للسحاب عارض
وللحالة اصابت ثم ذهبت عرضت لي حالة فالعرض ما لا ثبات له ورد هذا
الوجه واضح لانه بعد تسليم ان التسمية بما يفهم معني يجب ثبوته معه لا يقتضي
عدم الثبات اصلا بل غاية ما يقتضي عدم الدوام لان اطلاق العارض علي
الموصوف بمعناه لغة لا يتوقف علي عدم الثبات اصلا بل علي عدم الدوام
فان السحاب له ثبات ما وحال الفرح او غيرها لها ثبات علي انا لا نسلم ان
التسمية تتوقف علي وجود المعني لا لغة ولا اصطلاحا فالعرض علي تقدير
رعاية معني العروض فيه نقول سمي عرضا لعدم دوامه لا لعدم ثباته اصلا
ولانه اي استدل الظاهريون علي عدم بقا العرض بما تقدم وبان العرض
لو بقي فلا يخلوا اما ان يبقي **ببقا محله** بمعني ان بقاءه هو بقاء موصوفه
او بقاؤه لسبب بقاء موصوفه **فهو حينيذ يدوم بدوامه** اي بدوام محله
اذ لو انتفا مع بقاء محله لزم كونه باقيا منتفيا اما انتفاوه فهو المفروض
واما بقاوه فلان المقدر ان بقا محله هو نفس بقاءه او سببه والمحل باق
علي هذا **ويتصف** علي هذا التقدير ايضا **بساير صفاته** اي صفات محله
وذلك لان بقاء محله يقتضي ثبوت صفات ذلك المحل فصفات المحل
لازمة لبقاوه فاذا كان بقاوه نفس بقاء العرض او سببه ثبتت له
لوازم ذلك البقا **واما** ان يبقي **ببقاء اخر** غير بقا محله **فحينيذ يمكن**
اي يلزم ان يكون **بقاوه** ممكنا **مع فناء محله** وبيان الملازمة ان العرض
حينيذ لا تعلق لبقاوه ببقا محله لكن بقاوه مع فناء محله محال لان بقاء
العرض عند فناء محله انما هو قيام العرض بنفسه واذا استحال ان يبقي
العرض ببقا محله وببقا غير محله استحال بقاوه وهو المطلوب ورد
هذا الوجه ايضا بان بقاءه ببقا غير محله لا يستلزم استقلاله عن المحل

لعينه ان يكون له بقاء مخصوص به مشروط ببقاء المحل على ان استلزام كون بقاءه
هو بقا محله او سببه لثبوت صفات المحل له لا يسلم اذ معناه استمرار وجوده
باستمرار وجود المحل بحيث لا يحتاج في الاستمرار لغير المحل وهذا لا يقتضي الا مجاورة
الوجود للوجود لا كون صفات نفس هذا هو صفات نفس ذاك ولضعف هذين
الوجهين بما اشرنا اليه قال وضعفهما اي هذين الدليلين الذين للظاهريين
من المتكلمين واضح كما بينا وجه الضعف بما رد به الدليلان والمحققون من
المتكلمين استدلوا بغير ذلك فقالوا انما احلنا بقاء العرض لوجهين احدهما
انه اي العرض لو كان باقيا والبقاء عرض لزم قيام العرض بالعرض فالبياض
مثلا لو كان باقيا كان متصفا بالبقا وهو عرض وبقاؤه عرض فيلزم اتصاف
العرض بالعرض وهو محال على ما تقدم ورد هذا الدليل بمنع المقدمتين
اعني الاستثنائية والشرطية معا اما الشرطية فيمنع اللزوم اذ لا يلزم
قيام العرض بالعرض الا لو كان البقا ثبوتيا ليكون عرضا كيف والبقاء عبارة
عن استمرار الوجود وهو اعتباري او نفي الفنا وهو عدمي واما الاستثنائية
فلان استحالة قيام العرض بالعرض لم يتم دليله على ما تقدم ثانيهما
وهو العمدة عندهم في احالة بقا الاعراض ان العرض لو بقي وقتا ما لامتنع
زواله بعد ذلك الوقت لكن امتناع زواله محال بالمشاهدة فان الالوان
تتبدل كثيرا مثل الطعوم والروايح وبيان الملازمة ما اشار اليه
بقوله اذ لو امكن زواله فاما ان يكون زواله بنفسه اي بذاته بمعنى
ان ذاته تقتضي زواله فلا تنفك عن ذلك الزوال فحينئذ يمتنع وجوده
في لحظة ما لان الزوال الذاتي يوجب الاستحالة فلا يتصور معه الوجود
اصلا وهو خلاف المفروض اذ الفرض ان العرض موجود وباق او يكون
زواله بزوال شرط وجوده فحينئذ ننقل الكلام الى زوال ذلك الشرط
سوا كان جوهرا او عرضا فنقول اما ان يكون زواله بذاته فيمتنع وهو
خلاف المفروض او بزوال شرطه فننقل الكلام الى شرط الشرط
ويتسلسل والتسلسل محال او يكون زواله بسبب طريان ضده
على محل ذلك العرض الزايل فيدور اي فيلزم الدور وانما لزم الدور
ان كان الزوال بطريان الضد لان اتصاف المحل باحد الضدين مشروط بانتفاء

الضد

الضد الاخر عن ذلك المحل اذ لا يجتمع الضدان فزوال العرض على هذا لا يكون
حتى يتحقق سببه الذي هو طريان ضده وطريان ضده لا يتحقق حتى يزول
ذلك العرض لامتناع اجتماع الضدين وهو دور وعلى ان هذا التقدير وهو
كون زوال العرض الباقي انما هو بالعرض الطاري ليس اولى من العكس
وهو ان يزول الطاري اي يندفع بالباقي بل الاولى ان يكون الامر بالعكس
فتقدير دفع الطاري بالباقي اولى من تقدير دفع الباقي بالطاري لان الدفع
اهون من الرفع وذلك لان الدافع في هذا الفرض له تقرر وثبات والمدفوع
لا تقرر له ولا ثبات بعد والرافع لا تقرر له ولا ثبات حتى ينتفي المرفوع
لتنفي احد الضدين للاخر ان كان بغرض ينبغي ان يكون للثابت منهما
وهو الباقي الدافع لا للمنفي الدافع للثابت فبطل بكلا الاعتبارين كون الزوال
بطريان ضد او يكون زواله بفاعل مختار او علة موثرة فالفاعل ايا كان
يقتضي اثرا فلا يصح ان يكون الزوال بالفاعل فيمتنع هذا التقدير انما قلنا
ان الزوال لا يصح بالفاعل لان الزوال انما هو النفي المحض واذا كان الزوال
نفيا محضا لا اثرا والفاعل لا بد له من الاثر فالزوال لا يصلح ان يكون بالفاعل
كما ذكرنا اذ ليس اثرا وحاصل هذا ان زوال العرض الذي يدعي الخصم امكان
بقاءه يمتنع على تقدير بقاءه وما يودي لامتناع الزوال المعلوم امكانه يكون
محالا والذي يودي لذلك امكان البقا فيكون البقا ممنوعا وهو المطلوب
وبيان لزوم الامتناع ان الزوال لا يخلو من ان يكون بالذات فيلزم امتناع
وجوده وهو محال او يكون بزوال شرط فزوال ذلك الشرط لا يكون ذاتيا
لما ذكر فيتوقف على زوال شرط ثم الكلام في شرط الشرط كذلك فيلزم
التسلسل او يكون بطريان ضد فيلزم الدور لان الضد لا يطرا على المحل
حتى ينتفي مقابله ومقابله على هذا الفرض لا ينتفي حتى يطرا ضده
اذ لا موجب لنفي ضده غيره وايضا ليس رفع الطاري للضد الموجود
باولى من دفع ذلك الموجود لذلك الطاري بل الاولى العكس لان دفع الثابت
لما لم يثبت اقرب في العقل من رفع الطاري الغير الثابت للضد الثابت
ولا يصح ان يكون الزوال بالفاعل لان الفاعل لا بد له من الاثر والزوال
عدم لا اثر واذا امتنع الزوال بهذه الاوجه وموجبه منحصر فيهما لزم

بقاوه وهو محال بالمشاهده فالعرض لايمكن بقاوه ورد هذا الدليل اولا
بالنقض وهو بيان وجود الدليل في شي مع نفي المدلول عن ذلك الشي والدليل
يجب اطراده وهذا النقض حاصل بالجسم لان الدليل يجري فيه مع انتفا ء
المدلول عنه وبيانه انا نقول بقا الجسم يوجب امتناع زواله اذ لو امكن الزوال
له فاما بذاته فيلزم انتفاء وجوده او بزوال شرط فيلزم التسلسل
او بطريان ضد فيلزم الدور او بفاعل وهو محال لانه لايفعل العدم
فما ادي الي امتناع الزوال وهو البقا محال فيلزم ان لايمكن بقاء الجسم
امكان
وهو فاسد والتزام انه لايبقى وان الجسم المرائي سيال كالعرض فما كان منه
الان خلاف ما كان قبله كما نسب لبعض المعتزلة من انكار البديهة وكذا
التزام امتناع زواله مردود بما تقرر في محله من امكان فنا الاجسام
واعادتها وقد يدفع هذا النقض علي مذهب المعتزلة بانه اي الجسم
يزول بخلق الله تعالي فيه عرض الفنا المنافي لعرض البقا وهذا بنا علي ان
الفنا عرض فلا يلزم فيه ان الفاعل خلق العدم ويحتاج في هذا الوجه
الي تحقق امرين احدهما ما ذكرنا من انه مبني علي ان الفنا عرض وهو غير
مسلم والاخر ان الاشيا ثابتة في العدم ليصح ان الفنا الذي هو عرض خلق
فيها والا لزم خلق العرض الثابت في ما لا ثبات له اصلا ولذلك كان هذا الدفع
من مذهب المعتزلة ومع ذلك فهو فاسد لان الفنا ان كان عرضا فهو ثبوتي
فلا يوجب فيه الخلق الا الوجود كساير الثابتات فيلزم خلق الموجود
في الثابت المعدوم واتصاف المعدوم بالموجود مما لا معني له ويدفع علي
مذهب اهل السنة بانه اعني الجسم يزول بان لايخلق الله تعالي فيه عرضا
هو شرط البقا فيكون زواله بالفاعل لكن لا بان يخلق الزوال الذي هو
عدم بل بان يترك خلق العرض الذي هو شرط بقا الجسم لان الجسم يجوز
ان يكون شرط بقاوه خلق العرض فيه ولا ينافي ذلك كون وجود الجسم
شرطا في وجود العرض لانفكاك الجهة اذ الجسم يتوقف من جهة الدوام والبقا
علي العرض والعرض يتوقف علي الجسم من حيث مطلق الوجود والثبوت
فانفكت الجهة فعلي هذا اذا ترك خلق العرض وانعدم ذلك العرض بنا علي
انه لا يبقى انعدم حينئذ ذلك الجسم فليس زواله بخلق ذلك الزوال

بل

بل بترك الفاعل خلق شرط فيه وقد يتصور في الدفعين توقفهما علي خلق العرض
في الجسم فلا يمكن اجراوهما في العرض لتوقفهما علي اتصاف العرض بالعرض
كاتصاف الجسم بالعرض ليكون احد العرضين شرطا في بقا الاخر فيلزم من ترك
ايجاده فيه انعدامه كما فرض ذلك في الجسم في الدفع الثاني وليكون مخلوقا فيه
كما فرض في الدفع الاول واذا توقف الدفعان علي اتصاف العرض بالعرض لم يجر
واحد منهما في العرض لايصلح محلا للعرض كما تقدم وربما يقال هنا اتصاف
العرض بالعرض ربما يقربه العقل ويجوزه بتجويز اقوي من خلق العرض الذي
هو الفنا في المعدوم وهو الجسم كما تقدم والجواب ان هذا كما تقدم مذهب
المعتزلة بخلق العرض في العرض ان منع في الموجودين منع في المعدومين
وخلق العرض في الجسم يجوز في الموجودين عندهم فجوزوا خلق الثابت الذي
هو الفنا في الجسم الثابت المعدوم ولا يجوزونه في العرضين لا وجودا
ولا عدما وقد تقدم فساد هذا الدفع ورد هذا الاستدلال ثانيا بالقلب
وهو بيان ان الدليل ان صح علي ذلك الوجه فهو يجري فيما ينتج عكس المطلوب
اذ لو لم يبق اي فنقول هنا لو لم يبق العرض اثر وجوده كما يقول الخصم
بل يفني اثر وجوده ففناوه لايخلو اما ان يكون بنفسه فيلزم ان لا
يقبل الوجود اصلا لان ما تقتضي ذاته الفنا الذي هو العدم فان الممتنع
هو ما تقتضي ذاته العدم او يكون بغيره اي بغير نفسه وذلك الغير اما
زوال شرط فيلزم التسلسل او طريان ضد فيلزم الدور كما قرر كل منهما
في العرض او فاعل فلا يصح لان الفاعل لايفعل العدم واذا انحصر موجب
الفنا في الوجوه الاربعة وهي باطلة لم يصح انتفاء العرض بعد وجوده وهو
مدعي الخصم فالدليل ان صح اجري علي هذا الوجه وانتج نقيض مدعي الخصم
وذلك هو معني القلب ورد هذا الاستدلال ثالثا بالحل اي حل ذلك
الدليل ببيان فساد بعض مقدماته وذلك ان المقدمات التي بين بها
فساد اجزاء الانفصال وهي القايلة ان العرض اذا كان عدمه بنفسه
لزم امتناعه والقايلة اذا كان زواله بطريان الضد لزم الدور والقايلة
اذا كان زواله بالفاعل لم يصح لا يسلم اللزوم في واحدة منها اما الاولي
وهي ان ذاته اذا اقتضت زواله لزم امتناع وجوده فترد بصحة ان يكون

اقتضا الذات للعدم انما هو بعد الوجود او البقا اذ يجوز ان تقتضي ذاته
اي ذات الشي العدم اي عدم نفسها لكن لا مطلقا حتي تكون ممتنعة بل انما
تقتضي ذلك العدم في بعض الاحوال وهو حال ما بعد البقا او الوجود الا تري
الي الحركة فان حقيقتها لما كانت هي الانتقال من حيز الي حيز والاحياز
متباينة لزم من وجودها عدمها لذاتها لان الانتقال اذا استمر في الاحياز
لزم انعدام كل فرد منه بما بعده لتباين الاحياز وان لم يستمر لزم انعدام
كل فرد بالسكون فالحركة لا تخلو الا ملزومة للعدم فاقتضا الذات العدم
لا يقتضي الامتناع لجواز ان يكون في حال دون اخر كما حكم في الحركة
فبطلت المقدمة القايلة اذا اقتضت الذات العدم لزم امتناعها
واذا تحقق فيما بعد الوجود لزم صحته فيما بعد البقا اذ لا فرق في الاحكام
وغاية ما يلزم في اقتضا الذات الزوال بعد البقا توقف مقتضاها
وهو الزوال علي شرط ونحن نقول بموجبه ولا يلزم منا بيان الشرط
اذ يكفي في القدح اثبات الجواز وانما لزم ذلك لان الاقتضا ان لم
يتوقف علي شرط وتاخر المقتضي لزم تاخر المعلول علي تمام العلة
وهو باطل كما تقدم في باب العلة واما الثانية وهي القايلة لو كان
زواله بزوال الشرط لزم التسلسل فترد بصحة ان يكون وجود العرض
مشروطا بوجود اعراض تتجدد في محل ذلك العرض علي وجه التبادل
بحيث يخلق لاحق سابقا فيكون تجددها وتبادلها بايجاد الفاعل اياها
مصححا لبقاء ذلك العرض المشروط فيدوم وجوده ويبقي الي ان تنتهي
تلك الاعراض الي ما اي الي عرض منها لا بدل له اي لا يخلق له الفاعل
بدلا وعنده تنقطع الاعراض التي هي الشرط في بقا ذلك العرض واذا
انقطعت وهي شرط انتفي شرط بقا العرض فحينئذ يزول ذلك العرض
عنه اي عن محل ذلك العرض المشروط وحاصله ان التسلسل
انما يلزم في تقدير زوال العرض علي زوال اخر ان كان توقفه
علي زوال عرض مخصوص وذلك المخصوص متوقف علي اخر وهلم
واما حيث فرض توقفه علي انقطاع جنس اعراض تتبادل افراده في المحل
بايجاد الفاعل اياها لم يلزم التسلسل لان الاعراض انما تنقطع بترك

الفاعل

الفاعل ايجادها وما دام يوجدها فهو موجود باق فحينئذ يكون بقا العرض المشروط
فيهما صحيح فيدوم الي وقت انقطاعهما بترك ايجادها فينتفي حينئذ وهو ظاهر
واما الثالثة وهي القايلة اذا كان زوال العرض بطريان الضد لزم الدور فترد
بانه انما يلزم الدور بتقدير تاخر زوال الضد عن وجود مقابله والغرض ان
وجود مقابله في المحل متاخر عن زوال الضد لامتناع اجتماعهما واما اذا
قدر ان يكون طريان الضد وانتفا الاخر معا لم يلزم الدور وهذا التقدير
صحيح كما في وجود الحادث فانه يحصل مع انتفا عدمه ونفسه وقد صح
ايضا في المحسوسات كما في دخول كل واحد من اجزا الحلقة في حيز الجزء
الاخر وقد علم ان دخول كل متوقف علي خروج الاخر لامتناع تداخل
الاجرام وعلم ان دخول كل في حيز حاصل مع خروج الاخر عن ذلك الحيز فكما
جاز وقوع هذا الدخول مع هذا الخروج مع تنافي حصول الجزئين في حيز
واحد وادراك العقل توقف كل منهما علي الاخر اذ الغرض ان لا خروج الا بالدخول
ولا خروج الا بالدخول الا بالخروج فليجز ذلك في طريان الضد مع زوال
اي انتفا مقابله وهذا الجواز اعني جواز وقوع طريان الضد مع انتفاء
الاخر لا ينافي التقدم في العقل اي لا ينافي ادراك العقل ان احدهما مقدم علي
الاخر باعتبار العلية اي باعتبار ان احدهما علة والاخر معلول فيستحق
الذي هو العلة منهما التقدم علي المعلول تقدما ذاتيا لا زمانيا فيصح علي
هذا ان يدعي ان الطريان علة للزوال فهو متقدم ذاتا لا زمانا والمحال
تقدم الطريان زمانا والغرض ان الزوال معلوله فانه محال لاستلزامه
مفارقة العلة معلولها وحاصل هذا انه ان اريد ان طريان الضد يجب ان
تكون علته زوال مقابله واذا فرض الطريان علة لزم تقدم كل منهما
بالذات علي صاحبه وهو الدور لم يسلم اللزوم بين جعل الطريان علة
وكون الزوال علة للطريان وان اريد ان الطريان لا بد له من الزوال
قبله فلا يكون الطريان علة لما يسبقه قلنا السبق الزماني لا سند والمعي
لا ينافي التعليل وبقي علي المعهود المقدمة القايلة ان دفع الضد الثابت
لغيره اولي من دفع غير الثابت لمقابله وهو انه يجوز ترجح غير الثابت
بسبب خارج فيكون اولي بالدفع ان استويا في التضاد واما الرابعة

وهي القايلة ان العدم لا يصلح اثرا للفاعل فرد ها بمنع التسليم اذ العدم ممكن
يحتاج الي سبب فيجوز ان يحققه الفاعل ولا يضر عدم ادراك كيفية تحقيق العدم
بان الكيفية محجوبة حتي في الوجود فنقول الفاعل المعدم اثره العدم كما ان
الموجد اثره الوجود ولو سلم ان العدم ليس اثرا فلنا ان نقول يتحقق بسبب
الفاعل علي معني انه يحصل بسبب ترك الفاعل للفعل لانه بسبب
ايجاده فكما ينسب الوجود للفاعل علي معني انه اثر في الوجود ينسب له
العدم علي معني انه ترك الوجود والي هذا اشار بقوله وان يكون العدم
الحادث اثرا للفاعل ولو سلم فليكن بمعني انه لا يفعله لا بمعني يفعل عدمه
يعني انما نرد القضية القايلة ان العدم لا يصلح اثرا للفاعل بانا نقول يجوز
ان يكون العدم الحادث اثرا لانه ممكن فلا بد له من سبب هو الفاعل ثم بتقدير
تسليم ان العدم ليس اثرا فلنا ان نقول له سبب هو الفاعل وان لم يكن
اثرا ومعني سببية الفاعل له انه يحصل بترك الفاعل لا ايجاد الفعل لا بمعني
انه اوجده علي انه فعل واثر وكلا الاحتمالين كاف في ان العدم له سبب فيبطل
بذلك مدعي الخصم وهو استحالة العدم بعد البقا اذ لا سبب له ثم يرد علي
هذا ان يقال اذا كان معني خلق الفاعل المعدم ترك الايجاد عاد هذا
الوجه الي ان العدم بانتفا الشرط لان العرض الذي كان الكلام في عدمه
موجود فعدمه علي هذا بترك ايجاد اخر لا بتركه هو وعدم الاخر هو الشرط
وان توقف علي ترك الفاعل فافهم ثم اشار المص الي مختاره في بقاء
الاعراض فقال والحق ان بقا العرض في الجملة اي من غير تفصيل بملاحظة
كل عرض عرض فان بعض الاعراض كالحركة لا يقبل البقا اي الحق ان بعض
الاعراض كالالوان والطعوم انما بقاؤها كبقا الجسم لا سيما الاعراض القايمة
بالنفس كملكات العلوم فانا اذا لاحظنا بقا هذه الاعراض كان ذلك
كملاحظتنا بقا الاجسام فان كان بقا الجسم ضروريا بتلك الملاحظة فالعرض
مثله في ذلك لان المدرك بملاحظة هذا كالمدرك بملاحظة ذاك اذ
يتبادر البقا بملاحظة كل منهما بلا فرق وليس معني هذا الكلام انا نقيس
العرض علي الجسم في البقا حتي يرد انه قياس بلا جامع بل معناه ان
ما يدرك بملاحظة كل منهما واحد وهو البقا فان كان هنا ضروريا فيهما

والا

والا فيهما والاختلاف في احدهما دون الاخر تحكم وليس التعويل في بقا كل منهما
علي مجرد المشاهدة فانه لا يوثق بها في البقا في كليهما اذ الامثال المتوارده
قد تشاهد امرا مستمرا مع جزم العقل بعدم بقايهما في ذلك المحل كما في المعتبر
من الانبوبة فان الماء تتوارد وامثاله تترادف لا ماء واحد باق في مكانه كما
يشاهد وانما التعويل علي ما يحصل في العقل بعد الملاحظة لكل منهما
ولا يوجد فيه فرق بينهما فان صح البقا بذلك فيهما والا فنفيهما وقد يستدل علي
صحة بقا العرض بانه لما جاز وجود العرض بعد عدمه بطريق الاعادة
مع تخلل العدم بين الوجودين اعني الوجود الاول والذي بالاعادة جاز
وجوده بوجوده الاول من باب احري وهو معني البقا ويرد بمنع جواز اعادته
كما ذهب اليه الفلاسفة وبتقدير تسليمه فلا يسلم ان اعادة الشي مساو
لادامة وجوده لان ادامة الموجود كتحصيل حاصل او كحصول الحاصل
ولو سلم فكل من المعنيين مباين للاخر فلا يلزم في احدهما ما لزم في الاخر
ولهذا لا يعول في بقا الاعراض علي هذا الاستدلال وقد يستدل علي بقاء
الاجسام بانها لو لم تبق لم يكن موت ولا حياة والتالي باطل وبيان الملازمة
ان الحياة هي دوام جسم الحيوان والموت زوال الحياة ويرد بمنع كون الحياة
ما ذكر مع عدم اطراده في باقي الاجسام ولذلك لا يعول في دوام الاجسام
علي هذا الاستدلال ايضا وحاصل ما ذكر المص انه يدعي ان القايل
بدوام الجسم بالضرورة يلزمه ان يقول بمثله في بعض العرض اذ
لا فرق في ادراك بقا كل منهما وان التعويل علي مجرد المشاهدة في بقاء كل
منهما لا يعول عليه لما ذكر فيلزم منه انه اختار بقا الاعراض لان بقا الاجسام
مسلم بالضرورة فافهم

الفصل الثاني من فصول مقصد

الاعراض في الكم قدمه علي الكيف ليتفرغ لمباحث الكيف التي هي اكثر مع انه
اعم وجودا من الكيف اذ العدد منه يجري في المحسوسات والمجردات
وهو ايضا ابين من سائر الاعتبارات وفيه اي في فصل الكم مباحث
ثلاثة الاول في احكام الكم الكلية والثاني في الزمان والثالث في
المكان

المبحث الاول في احكام الكلية منه

اي من احكامه الكلية ان من خواصه التي يصح تعريفه بها قبول القسمة لذاته وهما

بمعنى انه يقبل القسمة الوهمية ولا يلزم قبول القسمة الحقيقية الفعلية
وتحصل قسمته وهما **بان يفرض فيه شي** اي يفرض الوهم فيه شيا هو في الحقيقة
غير شي حاصل فيه بالفعل وذلك الشي الذي يفرضه فيه الوهم هو الفصل
بين اجزاءه ولما كان هذا المفروض لا يلزم تحققه ينسب الي الوهم
الذي من شانه دعوي حصول ما لم يحصل واثبات ما لم يكن في نفس الامر
وقيد بقوله لذاته اشارة الي ان الكم هو الذي يثبت له قبول الانقسام
بالذات وغيره كالجسم وساير الاعراض انما يثبت لها قبول الانقسام لعروض
وصفها بالمقدار ولذلك لو فرض تصور الاجسام والاعراض بدون تصور
الكم لم يتصور فيها قبول الانقسام ما لم يتصور فيها عروض العدد
او المقدار لها الذين هما الكم اي وبهذا الحكم وهو قبول الانقسام
وهما اي الكم فقالوا الكم عرض قابل للقسمة لذاته وهما
فيشمل الكم المتصل والكم المنفصل اما المتصل فظاهر انه لا يقبل القسمة
الوهمية لان المقدار الذي هو الخط مثلا اذا قسم قسمة انفكاكية بواسطة
المادة التي هي الجسم عاد مقدارين وهو ينفي لامقدار واحد وهوية
واحدة واما المنفصل الذي هو العدد فالقسمة الانفكاكية فيه اذا اريد
بها زوال الاتصال لم تتصور فيه الا وهما بفرض اتصال الوحدات الذ..
وان اريد بها افتراق الوحدات فهي حاصلة لذات وحدات العدد وكل
حاصل بالفعل فهو ممكن بالذات فيفرض وبهذا اعلم ان القسمة
الانفكاكية التي هي زوال الاتصال لا تتصور الا في معروض المقدار
وهو الجسم المركب من اجزا متصلة ولا تتصور في المقدار وان كان
هو المعد لها في المادة التي هي الجسم اذ لا يلزم بقا المعد للشي
عند حصول ذلك الشي فان الحركة معدة لسكون المتحرك وعند
حصول السكون لا تبقى الحركة التي هي المعد فكذا المقدار يعد
المادة للقسمة الانفكاكية وعند حصول الانفكاك لم يبق مقدار
واحد وهو المعد بل يحصل هنالك مقداران وعلم ايضا ان القسمة اذا
اريد بها الافتراق فهي لذات العدد والمعدود تبعا للعدد وان اريد بها
زوال الاتصال لم توجد في معروض العدد وهو المعدود ولكنها لا توجد

في

في العدد الا ان يراد بزوال الاتصال زوال المجاورة فتكون عارضة للمعدود وبكل
تقدير تعرض حصول شي هو الانفصال غير شي يتصور في المتصل والمنفصل
اما المتصل فظاهر واما المنفصل فبان يراد انفصال عن اتصال وهمي حاصل
بتوهم اتصال الوحدات او يراد مجرد انفصال كما هو الظاهر فيفرض في المتصل
بدون الحصول وفي المنفصل مع الحصول اذ لا منافات بين الفرض والحصول
وقوله على هذا **او فعلا بان ينفك** ان اراد به ان قبول الانقسام بالفعل
من خواص الكم وهو المتبادر لانه معطوف على قوله وهما فانما يصح في
المقدار باعتبار المادة وهي الجسم واما العدد فان اريد بالانفكاك
الانفكاك الاعن الاتصال او ما يجري مجراه من المجاورة فهو في معروض
العدد لا فيه وان اريد بالانفكاك حصول الافتراق فهو في العدد بالفعل
كما انه قد يكون في المقدار في المادة كما تقدم وعلى كل حال فلا يصح تعريف
الكم به لعدم شموله للمقدار وانما ذكر لا يما الي انه حاصل في بعض
اقسام الكم وانه لا ينافي القبول الوهمي **ومنها** اي ومن خواص الكم
قبول المساوات واللامساوات بمعنى ان اي فرد من الكم يفرض فهو بحيث
اذا نسب لفرد اخر منه لم يخل من ان يكون مساويا له في الاجزا ولا مساويا
له بان يكون ازيد او انقص **وهي** اي هذه الخاصة اعني قبول المساوات
واللامساوات **فرع** الخاصة **الاولي** التي هي قبول الانقسام لان قبول
الانقسام انما يتصور في ذي اجزاء وهمية كما في العدد والمقدار بنا على
انهما اعتباريان وهو الحق او فعلية كما فيهما بنا على انهما موجودان باجزا
وجودية عرضية او كما في مادتهما ومعروضهما واذا تحقق ان قبول
القسم انما هو في ذي الاجزا تفرع على ذلك انه يصح ان ينسب لذي اجزاء
اخر فيترتب على ذلك انه عند النسبة لا يخلو من ان يكون مساويا له
او لا بان يكون اقل او اكثر وهذا التفرع انما هو عند غير الامام واما
عند الامام الرازي فامر الخاصتين **بالعكس** بمعنى ان خاصة قبول
المساوات هي الاصل وخاصة قبول الانقسام هي الفرع خلاف ما قدر
فيهما غيره قال لان الاجسام او لما لاحظ يوجد فيهما مقدار به
يصح تقدير بعضها ببعض من غير تحقق المساوات بينهما في ذلك المقدار

دايما بل يصح ان يساوي المقدار منهما ما قدر به او يكون احدهما ازيد والزايد
منهما يصح فصله عن ذلك الجزء المزيد فيه دون ما قدر به وقبول فصله
عن الزايد هو قبول الانقسام فقد تفرع قبول الانقسام على خاصة
المساوات وعدمها والحق انه ان اريد بالتفريع التفريع في نفس الامر
فليست احدى الخاصتين فرعا عن الاخرى بل هما متلازمتان فيه
اذ كل ما يقبل الانقسام يصح في افراده المساوات وعدمها والعكس
وان اريد التفريع في الادراك اختلف ذلك باختلاف الاشخاص
فمن لاحظ الكم باعتبار القسم وعدمه وادرك فيه ذلك امكن
ان يتفرع له عن ذلك قبول المساوات وعدمها ومن لاحظه بالتقدير
بالمساوات وعدمها امكن ان يتفرع له عن ذلك قبول القسم فممن
تقرر عنده ان احدهما اكثر ملاحظة اولا صح له ان يقول باصالته
ولعل ذلك هو منشا الخلاف في هذه المسئلة وبقي على الامام ان يقول
المتساويان عند التقدير لا بد فيهما من تركيب قابل للقسم اولا بد
من تصحيح الزيادة المصححة لقبول القسم لتلزم هذه الخاصة على
كلا التقديرين لان ما ذكر هو انما تلزم فيه عند عدم المساوات
ومنها اي من خواص الكم الاشتمال على العاد اي على امر يعد الكم
ويفنى باسقاطه مرتين او اكثر سواء كان الاسقاط حقيقيا كما في العدد
فان الاربعة مثلا تعد بالواحد وتفنى باسقاطه منها اربع مرات
او تقديريا كما في المتصل كالمقدار بان الذراع يعد بالقبضات والقبضات
بالشعيرات والشعيرات بالشعرات وكالزمان فان السنة تعد بالشهور والشهر
بالايام والايام بالساعات وزعم الامام الرازي انه اي هذا الحكم وهو
الاشتمال على العاد هو الصالح لتعريفه بان يقال الكم هو عرض مشتمل
على ما يفنيه بالعد حقيقيا او مقدرا لا المساوات اي قال الامام انما قلنا
ان هذه الخاصة احق بتعريف الكم دون المساوات لان خاصة المساوات
حقيقتها اتفاق في الكم فقد اخذ الكم في حقيقتها فاذا عرف الكم بها
وقد اخذ في حقيقتها يدور التعريف بمعنى ان الكم لا يعرف الا بالمساوات
حيث عرف بها كما تقدم والمساوات لا تعرف الا بالكم حيث اخذ في تعريفها

فيلزم

فيلزم الدور بخلاف التعريف بالاشتمال على العاد وهذا اذا سلم ان المساوات انما تعرف بما ذكر واما اذا عرفت بمعناها الاتفاق في افراد العاد لم يلزم
الدور وقبول القسمة اي قال الامام انما قلنا بان الحكم المذكور احق
بتعريف الكم دون الخاصة التي هي قبول القسمة ايضا لان قبول
القسمة اذا عرف به يصير التعريف غير جامع لان قبول القسمة
مختص بالكم المتصل اذ هو خاصته ولا يشمل الكم المنفصل فلا
يكون التعريف جامعا لجميع اقسام الكم فيكون تعريفا لا ينعكس اي
لا يلزم من انتفائه انتفا المحدود لانه حينئذ اخص من المحدود
وكانه اي ويشبه ان يكون الامام انما قال بعدم الانعكاس اذا عرف
الكم بقبول الانقسام لانه اخذ القبول اي قبول الانقسام منافيا
للحصول اي لحصول الانقسام بالفعل فلا يصدق عليه قبول الانقسام
فلا يشمله التعريف بالقبول ولاجل هذا وهو ان القبول اعتبره بشرط
عدم الحصول اي ان صح هذا الاعتبار فلاجله قال اي التعريف به
لا يشمل العدد لوقوع الانقسام فيه بالفعل الا اذا اخذ القبول باشتراك
الاسم بان يراد به المعنيان الذان كان القبول مشتركا بينهما وهما
القبول الذي هو عدم الامتناع مع الحصول بالفعل والقبول الذي
هو امكان الحصول في الحالة الراهنة ومعلوم ان الحاصل لا يقال
فيه يمكن ان يحصل في تلك الحال فاذا اخذ بهذا الاشتراك شمل
القبول الذي مع الفعل كما في العدد والذي مع غيره كما في غير العدد
فيظهر من هذا ان الامام قصد بالقبول ما يكون بغير الحصول
بالفعل ولذلك ذكر ان عدم الشمول لازم الا اذا اريد بالقبول
المعنيان الذان كان مشتركا بينهما واما لو اريد بالقبول عدم الامتناع
بان يمكن فرض الانقسام وهما شمل التعريف العدد كغيره على ما تقدم
وكون القبول مشتركا بين المعنى الذي لا يكون مع الحصول الفعلي
والذي يكون مع الحصول مما ينازع الامام فيه والمعلوم انه قد
يقال على الاول وقد يقال بمعنى عدم الامتناع فيشمل المعنيين
بطريق التواطي فتامل هذا الذي ينبغي ان يحمل عليه كلام الامام

في ان تفسير الكم بما ذكر يكون غير منعكس واما حمله كما في المواقف على
انه اخذ القسمة اي اراد بالقسمة القسمة الانفكاكية وهي الحاصلة
عن انفصال فلا يشمل العدد اذ القسمة فيه ليست انفكاكية اذ لا انفصال
فيه فغلط من صاحب المواقف لتصريحه اي الامام مع هذا الكلام
بامتناعها اي القسمة الانفكاكية في المقدار الذي هو من الكم المتصل حيث قال
ان قسمة المقدار وهمية ولا تلحقه الفعلية اذ اللاحق للشيء يجب بقاء
ذلك الملحق معه والمقدار اذا انقسم بالفعل بواسطة المادة صار
مقدارين لا مقدار واحد واذا صرح بان القسمة الانفكاكية لا تلحق
الكم المتصل الذي هو المقدار لم يصح حمل كلامه على انه يرى اختصاصها
بالمتصل لانه يرى امتناعها فيه فكيف يلزم اختصاصها به وانما يحمل
كلامه على ما تقدم اولا ليطابق ما قال والا لم يصح قوله لا ينعكس لما
تقدم ان قبول الانقسام بالوهم يشمل اقسام الكم ثم اشار الى حكم
اخر من احكام الكم بقوله ومن احكام الكم انقسامه الى قسمين
منفصل ومتصل فالمنفصل من قسمي الكم ما لا يكون لاجزائه
التي تقدم انه لا بد ان يشتمل على عاد يفنيها حد اي لا يكون لثلاثة
الاجزاء جزء مشترك بين اجزائه وذلك بان يكون بحيث يقال انه مبدا
الكل طرف من تلك الاجزاء او منتهى كل او مبدا طرف وانتهاء اخر
بل تكون اجزاؤه منفصلة لا تجتمع في حد وهو اي والكم الذي ليس لاجزائه
حد مشترك هو العدد اي القسم الذي هو العدد من الكم لا غير العدد
مما يأتي وانما لم يكن لاجزاء العدد حد مشترك لانه مركب من الوحدات
بالذات ولا حقيقة له غير ذلك والوحدات منفصلة لذاتها فلا
يجمعها حد مشترك وانما لم يكن هذا الانفصال لغيره من الاعراض
لان ما يتوهم فيه كونه كما متصلا لاشتماله على اجزاء يعد بها
فيكون قابلا للانقسام الذي هو خاصة العدد كالقول على ما سيأتي
ان شاء الله تعالى في مبحث الحروف من ان له هذا اعني الحروف انما هو
من الكيف وكونه ذا اجزاء ووحدات منفصلة انما ثبت له ذلك
بعروض الوحدة لاجزائه الا ترى انك اذا تصورته او تصورت

القول ولم تلاحظ كونه ذا اجزاء تعد بمقدار مخصوص من الوحدات لم يتصور
فيه قبول الانقسام فالقول من الكيف لا من الكم اذ قبول الانقسام
الذي هو خاصة الكم انما ثبت لذلك القول على وجه انه عرض له لا ذاتي
كما في العدد لما بينا من انه شيء نقول فيه عن معنى العددية المركبة
من تلك الوحدة لم يقتض قبول القسم واذا عرف الكم المنفصل عرف
المتصل وهو بخلافه اي هو الذي لاجزائه حد مشترك وفيه قسمان
فان كان غير قار اي غير مجتمع الاجزاء في الوجود فهو زمان لانه عند
الحكماء تنصرم اجزاؤه وتنقضي شيئا فشيئا ولا تجتمع اجزاؤه في الوجود
بل كلما وجد جزء انصرم وعقبه اخر وبينهما حد مشترك فالماضية
والمستقبلة بينهما جزء مشترك هو الان فهو اخر الاجزاء الماضية
واول المستقبلات والا بان كان قارا اي مجتمع الاجزاء في الوجود فهو
مقدار ثم المقدار ثلاثة اقسام لانه اما خط ان قبل القسمة في الجهة
الواحدة فقط لا في اثنتين فالمقدار المسمى بالخط هو الكم القار القابل
للقسمة في جهة واحدة وهو الذي تكون النقطة مبداه بان يركب
من نقطتين فاكثر الى جهة واحدة واما سطح ان قبلها اي القسمة
في الجهتين فقط لا في ثلاث جهات فالسطح وهو الذي يكون مبداه
الخط بان يركب منه مع خط اخر او نقطة فهو كم قار قابل للقسمة
في جهتين فقط وذلك بان يكون احدى القسمين بحيث تقاطعها
اخرى يعني انه يمكن ان يجزى بجزئيتين متقاطعتين فيكون فيه
بعدان لا غير واما جسم تعليمي ان قبلها اي القسمة في الجهات
الثلاث اعني الطول والعرض والعمق فالجسم التعليمي فهو كم
ذو ابعاد ثلاثة يقبل القسمة بسببها في جهات ثلاث فتحصل
من هذا ان المقدار اما خط واما سطح واما جسم تعليمي والخط امتداد
لا يحتمل التجزية الا في جهة واحدة ومبداه النقطة والسطح امتدادان
يحتملان معا التجزية في جهتين فقط ومبداه الخط اما مع خط واما
مع نقطة والجسم التعليمي امتدادات ثلاثة تقبل ثلاثة تجزيات
ومنتهاها السطح كما ان مبداها السطح وهذه الكمية اعني الامتدا

الثلاثة التي هي الجسم التعليمي حالة في الجسم الطبيعي الحسي سارية فيه
وبها يقبل القسمة فالجسم الطبيعي ان كان كرة بان احاط به سطح واحد
فبين جوانب ذلك السطح جوهر متحيز ايضا سري فيه الجسم التعليمي
ويسمى ما بين جوانب السطح او بين السطوح ثخنا باعتبار غلظه وكونه حشوا
ثم هو ان اعتبر صاعدا الى اعلا يسمى سمكا وان اعتبر نازلا يسمى عمقا
هذا كله عند الفلاسفة وعند المتكلمين ان النقطة وجميع ما يتركب
منها من خط وسطح وجسم تعليمي امور وهمية لا حقيقة لها خارجا
فليس هنالك الا الجسم الطبيعي واجزاؤه يختلف وضعها ويختلف هو
اعني الجسم بكثرة الاجزاء وقلتها والعمقية والثخنية والسمكية اوصاف
اعتبارية للجسم الطبيعي وهذا هو الحق كما يأتي وكلما يقرر من غيره
فهو بحسب المتابعة للاصطلاح الفلسفي والمساعدة لما تقرر عندهم
ليفهم ما لديهم **ويختص** الجسم التعليمي عن الخط والسطح وان شاركهما
في المقدارية **بامكان** اي يختص بانه يمكن **ان يوخذ** عند ملاحظته
وتخيله **بشرط لا شي** اي يلاحظ بقيد انه لا شي معه بل يتخيل
الابعاد الثلاثة وحدها من غير ان يتخيل معها غيرها من وصف
او مادة لان التخيل كان مع ملاحظة ان لا شي سوى تلك الابعاد ولاجل
صحة تخيل الجسم التعليمي بشرط ان لا شي معه صح عند ارباب الخلا
تحقق ذلك في الخارج عن الاذهان والتعقل فانهم قالوا الخلا فيه
ابعاد في الخارج مستقلة عن غيرها فالجسم التعليمي يخالف الخط
والسطح في انه يتخيل مع ملاحظة ان لا شي معه غيره فاختص بذلك
عنهما **وان اشتركت** اعني الثلاثة اعني الجسم التعليمي والسطح والخط **في
امكان الاخذ** اي اخذ كل منها عند ملاحظته وتخيله **لا بشرط شي** بمعنى
انه يصح تخيل كل شي منها من غير ان يشترط في تلك الملاحظة وجود
شي اخر مع وجود ذلك الملحوظ او انتفاء شي عنه والفرق بين شرط
لا شي ولا بشرط شي ان الاول يقتضي ان لا يكون مع الملحوظ شي اصلا
والثاني لا يقتضي كون شي اخر معه ولا نفيه فيصح معه حصول
شي اخر في ملاحظته فاذن اذا قلت كن في هذا المكان بشرط لا شي

معك

معك كان المامور به الانفراد واذا قلت كن فيه من غير شرط شي كان المامور
به مطلق الكون في المكان مع صحة الانفراد وعدمه وانما اختص الجسم
التعليمي عن السطح والخط بما ذكر لان الخط لو اخذ بشرط ان لا شي معه
لزم ان يتخيل بلا سطح ومن المعلوم ان ما يتخيله الوهم يتخيله محاطا
به والمحاط به يتخيل فيه جهتان فاكثر وهذا المحقق بالوجدان
فيلزم ان يكون الخط الذي لا يصح قسمه وهما الا في جهة سطحا لصحة
قسمه من جهتين اللتين تخيلتا له حين انفرد بالتخيل فيصح قسمه
عرضا وهو فاسد وكذا السطح لو اخذ منفردا عن كل شي كان للوهم تخيل
فيه محيط به فيثبت له من جهة العمق عمارة يصح قسمه فيهما فيعود
السطح جسما لصحة قسمه من ثلاث بخلاف ما اذا اخذ بلا شرط شي
صح تخيلهما مع ما يضا فان له فيتخيل الخط في السطح والسطح في الجسم
وحاصل هذا ان ملاحظة الانفراد فيهما يحقق لهما بالوهم
صحة الانقسام فيما لا يصح فيه القسمة بواسطة ان احاطة الوهم
اللازمة للانفراد يحقق الجانبين فاكثر والقسمة تصح بين الجانبين
فاكثر فيتحقق بهذا ان ادراكهما بالتصور منفردين لا يصح بل لا بد
من اضافتهما لشي ولكن يلزم من عدم استقلالهما بالتصور ان يكونا
من الاضافات وان يكون الصواب ان يقال ويفرد ان يشترط شي
لا ان يقال ويشارك الجسم في ادراكهما لا بشرط شي فتامل ثم
اشار الى تفصيل اخر في مصدوق الكم لا بقيد كونه هو الكم السابق
فقال **والكم** في الجملة وهو ما يقبل القسمة قسمان لانه اما **ذاتي**
بان يكون قبوله للقسمة لذاته كالعدد والمقدار والزمان وهو
الذي تقدم واذا كان ذاتيا **فلا يقبل التضاد** اي لا يقبل ان يكون
تضاد بين افراده **ولا يقبل الاشتداد** ايضا اما العدد فلان بعض
افراده داخلة في بعض ولا يتصور فيما بينهما غاية الاختلاف
ولا يتصور فيهما اتحاد الموضوع فان الثلاثة داخلة في الاربعة
والاربعة في الخمسة ثم كذلك وما من مرتبة الا وبعدها مرتبة
ابعد منها فليس بين مرتبة ومرتبة غاية الاختلاف مع تداخلها

ولا تداخل بين الضدين وموضوع الاربعة اي محدوده خلاف موضوع الخمسة
مثلا فلا تضاد لان الضدين لابد لهما من اتحاد الموضوع هذا في نفي الضدية
واما نفي الشدة فلانه لايتصور عدد اشد من الاخر في العددية واما
المقدار ونفي الاشد ا ولانه لايتصور مقدار اشد من الاخر في المقدارية
ونفي الضدية لعدم تصور غاية الاختلاف اذ ما من مقدار الا وبعده
اقرب مما يليه مع عدم اتحاد الموضوع لان الموصوف باربعة اذرع مثلا
خلاف الموصوف بثلاثة مع ان الخط والسطح والجسم وهي المختلفة بعضها
حد لبعض فلا يضاده واما الزمان فظاهر اذ لايتصور فيه الاشداد
في الزمانية مع تساوي اجزايه فلا يتصور فيهما تضاد وايضا لايعرض
منه قدر اقصر من غيره الا وذلك الغير اقصر مما يليه فلا يتصور غاية
الاختلاف ثم يوصف الكم الذاتي بالقلة والكثرة والزيد والنقص
فيقال هذا العدد اكثر وازيد من ذلك وهذا الزمان ازيد واكثر
من ذلك وهذا المقدار ازيد واكثر من ذلك ولا يقال في كل منها
اشد من ذلك لما تقدم والفرق بين الزيد والنقص والقلة والكثرة
ان الزيد والنقص لا يتعقل احدهما الا بالاضافة للاخر بخلاف القلة
والكثرة واما الفرق بين الزيد والكثرة والاشتداد فهو ان الزيد
والكثرة يشار الي كل منهما اشارة حسية فيقال هذا وبكذا او هو
اكثر بكذا ولا يقال في السواد الشديد مثلا اشد بكذا **واما عرضي**
وهو الذي يقبل القسمة لكن لا لذاته بل بواسطة الذاتي والعرضي
اقسام لانه اما **المحل للذاتي** بمعنى ان ما حل فيه الذاتي يصير
كما بعروض الذاتي له كالحركة المعروضة للزمان بانطباقها عليه
ولذلك تتعدد به وتوصف بالسرعة والبطء باعتبار كون زمانها اقل او اكثر
مع تساوي مسافتها والمعدود المعروض للعدد وهو ظاهر والجسم
المعروض للمقدار وهو ظاهر ايضا فان هذه الثلاثة هي كم قابلة للقسمة
باعتبار ما عرض لكل من الزمان والعدد والمقدار التي هي ذاتيات
او الحال فيه اي في الذاتي بمعنى ان الشيء يكون كما عرضيا لحلوله في الذاتي
كالشكل الذي هو احاطة نهاية او نهايات للجسم التعليمي فان الشكل كم

عرضي لقبول القسم باعتبار انه حل في الجسم التعليمي لان الجسم من حيث هو
يتصور ثم يتصور الشكل عارضا له وكالضوء الحال في السطح **او الحال في محله**
اي في محل الذاتي بمعنى ان الشيء قد يكون كما عرضيا لكونه حل في محل يقبله
الحلول الذاتي به **او المتعلق به** اي المتعلق بمحل الذاتي بمعنى ان الشيء يكون
كما عرضيا لكونه متعلقا بمحل الكم وذلك كما **في اتصاف** القوي الجسمية
بالتناهي واللاتناهي اي اتصافهما بالتناهي وعدم التناهي كما تقدم
ان قوة الجسم تتصف بذلك **باعتبار اثارها** فالقوة الحيوانية لما انها
تتعلق باثار عديدة هي محل العدد فتتصف تلك الاثار بالتناهي
او عدم التناهي المستلزم للانقسام العددي فكانت القوة المتعلقة
بها موصوفة بذلك باعتبارها فكانت كما عرضيا اي يعرض لها
الانقسام العارض لمتعلقاتها كما تقدم ثم اشار الي الكم الذاتي والعرضي
يصح اجتماعهما كما يصح اجتماع عرضيين واجتماع المنفصل والمتصل
فقال **ولا تنافي بين** الكم **الذاتي و** الكم **العرضي** لصحة اجتماعهما
في شيء واحد **فان الزمان** اجتمع فيه كونه كما ذاتيا مع كونه كما عرضيا
لانه **غير قار بالذات** كما تقدم وهذا المعنى اعني عدم القرار
من الكمية للذات لايجاب ذاته اياه **و** مع ذلك فهو كم عرضي مقداري
قار اذ هو **مقدار الحركة** فيقال هذه الحركة قدر ساعة او ساعتين
فاذا كان مقدار الحركة **المنطبقة علي المسافة** اذ يقال تحرك الشيء
فرسخا او ميلا فسكن والمسافة مقدار قار لزم كون الزمان من جهة
انطباقه علي ما ينطبق علي المسافة كما قارا عرضيا لان الانطباق
يجري مجري حلول احد المنطبقين في الاخر وقد تقدم ان الحلول
يوجب الكمية العرضية **و**كذا لا تنافي ايضا **بين كل قسمين من** الكم
العرضي لصحة اجتماعهما في شيء واحد **فان الحركة** ليست بكم ذاتي
بل هي كم عرضي كما تقدم ولها اعتباران **يعرض لها** بحسبهما الكمية
العرضية فيعرض لها **التجزي** الوهمي من غير انفصال الذي هو من
عوارض المقدار الذي هو كم ذاتي قار وانما يعرض لها **لقيامها بالمتجزي**

وهو الجسم التعليمي فتتجزي الحركة بتجزيه وذلك ان الجسم اذا تحرك من مكان
الي مكان يليه بان فرغ حيزا وعمر اخر بازايه علي قدره كانت حركة مجموعه
علي قدر المكان المفرغ وحركة نصفه علي قدر نصف ذلك المكان فقد
تجزت حركة المجموع الي نصفين باعتبار تجزي المجموع فهذا عارض من
الكمية الحركة ويعرض لها ايضا عارض اخر من الكمية المقدارية يثبت
لها بسببه التفاوت قلة وكثرة وذلك لانطباقها علي المسافة
التي هي كم ذاتي مقداري فان الانطباق بمنزلة الحلول كما تقدم والحلول
يوجب الكمية العرضية فاذا تحرك المتحرك في مسافة وتحرك اخر
الي نصفها قلنا ان هذه الحركة اقل من الاخري والاخري اكثر منها والقلة
والكثرة بالذات للمقدار الذي هو المسافة فالكميتان في الحركة وان
كانتا معا باعتبار المقدار اختلف موجبهما ومقتضاهما فان موجب
الاولي الحلول في الجسم ومقتضاها التجزي وموجب الثانية انطباقها
علي المسافة ومقتضاها ثبوت القلة والكثرة وهذا القدر كاف في
التعدد وان كان التجزي هنا يستلزم القلة والكثرة فعلم بما قرر
ان الكمين العرضيين قد يعرض احدهما لما عرض له الاخر وهما من جنس
واحد كما في الحركة وكذا قد يعرض احدهما لما عرض له الاخر وهما من
جنسين فالمنفصل قد يعرض للمتصل الغير القار كالزمان فان حركات
السنة منه كم متصل غير قار باعتبار انطباقها علي الزمان ويعرض
لها الانفصال بسببه قسمتها بالشهور والشهور بالايام والايام
بالساعات وقد يعرض المنفصل للمتصل القار كقبضات الذراع
فان الذراع الحسي كم قار متصل باعتبار حلول المقدار فيه ويعرض
له الانفصال بالقسمة الي القبضات وبهذا علم ان سبب العروض
قد يكون اصله هو المحقق للذاتي فان قبول الانقسام ذاتي للزمان
والمسافة وقد تحقق القسم تحقيقا وتقديرا بمجي الكم العارض ثم اشار
الي ان المقدار قد يطلق علي غير ما تقدم فقال والمقدار قد يوخذ كما
تقدم فيكون المراد بالطول والعرض والعمق الامتدادات السابقة
فتكون كميات حقيقية وقد يوخذ المقدار مع اضافة الي شي معين

ويسمى

ويسمى مع كونه اضافيا باسمه بالطول والعرض والعمق ايضا وذلك كالطول
الذي يراد به اطول الامتدادات او يراد به البعد المفروض في الشي اولا او
المفروض من راس الانسان الي قدمه او من راس الحيوان الي ذنبه او من مركز
الكرة الي محيطها فان هذا الطول ليس هو مطلق الامتداد الذي لا يقبل القسمة
الا في جهة واحدة وهو الطول الحقيقي بل ثبوته باعتبار ما يضاف له من
الاولية او ما يضاف اليه من الاقصر او ما يضاف اليه من الراس والقدم
او الذنب او المركز والمحيط ولهذا يصح نفيه عن الخط فيقال هذا الخط غير
طويل اي ليس هو اول البعدين ولا اطولهما ولا من الراس الي القدم وغير
ذلك وكالعرض الذي يراد به البعد المفروض ثانيا اي بعد فرض بعد اخر
وان كان ازيد من الاول او يراد به اقصر البعدين او البعد الاخذ من يمين
الحيوان الي شماله وكالعمق الذي يراد به البعد المفروض ثالثا وان كان ازيد
مما فرض اولا وثانيا وكذا الثخن قد يراد به ما يكون من اعلا الشي الي اسفله
او فيما ظهر الحيوان وبطنه بخلاف ما يراد به ما في حشو المحيط فهذه الامثلة
فيما ذكر اضافية ايضا لان ثبوتها باعتبار ما قيدت به ولاجل ذلك يصح
نفي كل منها عما يلازمه الحقيقي فيقال هذا السطح ليس بعريض اي
ليس فيه ما بين يمين وشمال الانسان وهذا الجسم ليس بعميق ولا ثخين
اي ليس فيه ما بين ظهر الحيوان وبطنه بخلاف ما هو حقيقي فلا ينفي عن
ملازمه اذ لا ينفي العرض عن السطح ولا العمق والثخن عن الجسم والحاصل
ان الطول والعرض والعمق وهو المراد بالثخن ههنا قد تطلق علي امتدادات
مضافة لشي معين كما ذكر فيصح نفيها عما تلازمها الابعاد الحقيقية
كما بينا وذلك ظاهر ثم اشار الي مختار المتكلمين في العدد والمقدار
بقوله وانكر المتكلمون وجود العدد الذي اثبته الفلاسفة لما مر في
فصل الوحدة وانما اعتبارية والا لزم وصفها بالوحدة لان كل شخص
خارجي موصوف بها فيلزم التسلسل والعدد ما تركب من الوحدات
وما تركب من العدمي عدمي واعلم ان العدد اذا اريد به عد الاشيا فهو
فعل العاد وليس مما نحن بصدده وقد يراد به المعدود كافراد الحيوان
والدراهم وغيرهما وليس ايضا مما نحن فيه وقد يراد به افراد وهمية

هي الوحدات لانه يسمي مجموعها عددا ولا اشكال في انه لم يوجد العدد بهذا
المعني ثم الوحدات قد يراد بها عدم انقسام الشي فهي مما يعرض له العدد باعتبار
ما تضاف له ولهذا يقال وحدة واحدة واثنتان وثلاث وهي بهذا المعني
مقابل الكثرة وليست من افراد العدد التي يتركب منها وان كانت عدمية
وقد يراد بالعدد مفهوم قولنا اثنان وثلاثة اي امر تعرض له الاثنينية
والثلاثة وهو بهذا المعني اعتباري ايضا لعروضه للعدمي ثم مصدوقه
قد يكون وجوديا والمعني المتبادر في اطلاق العدد هو هذا الاخير وبمجموع
ما ذكرنا يعلم ان اقتصارهم علي قولهم العدد مركب من الوحدات كلام خال
عن التفصيل والتحقيق فليتامل و انكر المتكلمون ايضا وجود المقادير من
خط وسطح وجسم تعليمي وذلك انهم جعلوا المقادير اما جواهر مجتمعة
وما يتوهم من حلول المقادير فيها من خط وسطح وجسم تعليمي بدليل
التبدل في الجسم كالشمعة تتبدل بان تكون كرة او مكعبا مع كون الطول
فيهما اكثر من العرض والعكس وغير ذلك مع ان اجزاء الجسم في نفسها واحدة
مردود بان ذلك التبدل هو رفع مقدار و نزول اخر وانما ذلك بوضع
الجواهر الفرده التي لا تتجزي علي انحا واوجه مختلفة بحيث يكون الطول
في الشمعة المتبدلة الشكل مثلا اكثر من العرض بعد ان كان العرض اكثر
فلانتقال الجواهر الي تلك الناحية ووضعها فيها وكذا العكس فليس عند
المتكلمين علي هذا الا الجواهر الفرده اذا انضمت علي سمت واحد فهي الخط
او علي سمتين فسطح او علي ثلاثة فجسم وليس بينها اتصال يرفع المفاصل
بل بينها التماس مع وجود المقاطع بينها ومفاصل ميزت كل جوهر في نفسه
من غيره وان كان الحس لا يميز ذلك لشدة خفائه وانما يصح ان يكون ذلك
التبدل برفع مقدار و وجود اخر لو كان الجسم مولفا من اجزاء تقبل التجزي
ابدا ابدا علي احالة جزء لا يتجزي لانه يتحقق بذلك وجود الاتصال علي
حد مشترك بين الاجزاء اذ الفرض ان الجسم علي مقدار واحد لا مقدارين
لعدم انفصاله في التبدل ولا فيما قبله ويستحيل ان يكون الاتصال الذي
كان اولا هو الذي كان حال التبدل ضرورة وجود الاختلاف بينهما واما
حيث كان الجسم عندهم مركبا من اجزا لا تتجزي فما يوجد من التبدل ليس

بوضع

بوضع مقدار و رفع اخر بل بانتقال الاجزا التي هي الفرده وليس بينها اتصال
رافع للمقاطع الي جهة اخري فان قيل فعلي نفي جزء لا يتجزي يمكن ان يقال
ايضا انفصلت الاجزا عما كانت عليه وانتقلت ولو كانت لا تنتهي الي ما لا يتجزي
الي جهة اخري فحدث بذلك شكل تلك الاجزا فان صح ما ذكر علي ان الجزء
الذي لا يتجزي ثابت صح علي نفيه فما وجه تخصيص ما ذكر بثبوت جزء
لا يتجزي قلنا الانتقال مسلم علي نفيه ويلزم من نقل الاجزا التي لا تنتهي
اجزاوها قطعها وانتفا اتصالها الاول وثبوت اخر وهو مدعي الخصم القائل
بثبوت المقدار واما علي ثبوته وثبوت تماس بلا اتصال فليس ثم اتصال
مقداري علي حد مشترك بل الاجزا منقطعة فيما بينها اولا واخرا وانما
تبدل مكانها فلا مقدار نعم لو قيل بان التماس والاتصال عدميان معا فلا فرق
بين التقديرين الا في صعوبة الانفصال وعدمه وقد يدعي استواؤهما في
قدرة المختار وهو ايضا اعتباري ما بعد واعلم ان في التزام ان الاجزا التي
لا تتجزي ركب منها الجسم بلا اتصال بل بمقاطع لا ترتفع ما لا يخفي من نفي ما هو
كالضروري فان كون الجسم مستند الاجزا بلا اتصال مما ترده البديهة
لا سيما في نحو الحديد والذهب وفي التزام انفصالها ما يصعب معه اثبات
جزء لا يتجزي لان الانفصال يكون للجزء من جهتين فيلزم دائما صحة الانقسام
فتامل هنا او امور عدميات اي المتكلمون نفوا وجود المقدار وجعلوا
المقادير اما جواهر مجتمعة وتبدل مكانها ووضعها هو الذي توهم مقدار
كما تقدم واما امور عدمية فان السطح والخط والنقطة عدميات لكونها
نهايات وانقطاعات للجسم فان السطح هو نهاية الجسم وانقطاع اجزائه عن الازدياد
والخط نهاية ذلك السطح ونهاية الخط لان السطح وان كان نهاية للجسم فيه
الاتساع باعتبار كثرة الاجزا المنتهية للجسم فتكون له نهاية هي الخط والخط كذلك لك
تكون له نهاية هي النقطة ونهاية الانقطاع انقطاع والجسم التعليمي مركب
من هذه النهايات العدمية وما تركب من العدمي عدمي ثم اشار الي ما استدل
به الفلاسفة علي ثبوت المقدار ورده وابطاله علي المتكلمين وقد اشرنا الي بعضه
انفا فقال ورد الاول وهو ان المقادير جواهر فرده اجتمعت علي سمت او سمتين

او سموت بتبدلها اي رد كون المقادير جواهر بان الجواهر تتبدل احوالهما كما ذكرنا
مع بقا الجسم بعينه اي مع بقا تلك الجواهر كما هي في قدرها ومساحتها اعني
ان قدر معمورها او لا من الاحياز هو قدره ثانيا لان الاحياز على قدر الجواهر
والجواهر لم تنتقص فان الشمعة مثلا تكون كرة وتكون مثلثا وتكون مكعبا
بسطوح ستة مع كون الطول اكثر من العرض والعكس مع بقا مساحتها اعني ما فيها
من قدر الاحياز كما هي فلو كانت المقادير نفس تلك الجواهر الفردة ما تبدلت عليها
الاشكال والمقادير ضرورة ان الشي الواحد ما دام موجودا فهو هو لا يتبدل
فعلم بذلك التبدل الشكلي ان ثم معنى اخر زايد على الجوهر من باق الطول والعرض
والعمق والسطح ولا نعني بالمقدار الا ذلك وهذا دليل جملي عندهم
على ان المقادير لا ترجع الى الجواهر ورد ايضا كون المقدار راجعا الى
الجواهر بدليل تفصيلي عندهم لاختصاصه بابطال دعوى كون الخط والسطح
الذين هما من المقدار راجعين الى الجواهر وذلك بان قالوا ابطل مدعاكم
بتوقف السطح على التناهي المفتقر الى البرهان وتوقف الخط في الكرة
على الحركات بمعنى انهم قالوا لو كانت الجواهر واجتماعها هي مرجع المقدار
لم يتوقف اثبات السطح الذي هو من المقدار على اثبات غير الجواهر
ولم يتوقف اثبات الخط ايضا الذي هو من المقدار على غيرها لكن يتوقف
اثبات السطح للجسم على البرهان كاثبات الخط للكرة الجسمية وما يتوقف
اثباته على غير الجواهر لا يكون نفسها ولا اجزا منها اوبيان التوقف اما
في السطح فلان السطح لا يثبت للجسم الا بتناهيه ضرورة ان ما لا يتناهى
لا يحيط به الحدود وما لا يحيط به لا سطح له اذ السطح اما نفس نهاية
احاطة الحدود او الحدود واما مساحة قامت بها تلك النهاية واذا
توقف السطح على ثبوت التناهي للجسم وتناهي الجسم يحتاج الى برهان
غير تصور الجسم فلا يكون نفسه ولا اجزاءه فبطل مدعى الخصم فثبت
المقدار واما في الخط فلان الكرة الجسمية لا يتحقق ثبوت الخط لها الا بتحقق حركتها
ووجود نقطتين لا يتحركان بها المحاورتان لا صرالدواير المفروضة فيها واذا ثبتت
النقطتان ثبت خط بينهما هو الوهم هذا في الخط المستقيم واما المستدير فلا
يثبت لها بحركة تقطع اعظم الدواير وهي الوسطى كما تقطع غيرها فيثبت سطح منه

وما

وما دامت الحركة لم تتحقق لم يتحقق خط في الكرة لا مستقيما ولا مستديرا فتوقف
الخط على الحركة الخارجة عن الجسم وما يتوقف على غير الجسم فليس نفسه
ولا جزءه فبطل مدعى الخصم وثبت المراد واعلم ان توقف الخط على الحركة
بصدد المنع فان الوهم يلاحظ السطح للكرة ويقتطع منه خطا مدورا
كما يلاحظ خطا مستقيما بين النقطتين ولو لم تقع الحركة اصلا ورد الثاني
وهو ان المقادير عدميات لكونها انقطاعات ونهايات لاجزا الجسم بكونها
ذات اوضاع بمعنى انهم قالوا لو كانت المقادير عدميات لم يكن لها وضع
لكن للمقادير اوضاع وامكنة يصح بذلك ان يشار اليها اشارة حسية
وبهذا علم ان المراد بالاوضاع هنا محال تحقق وجودها بحيث يشار
اليها منها اشارة حسية وليس المراد بالوضع هنا هيئة تثبت للجسم
باعتبار اجزاءه في نفسها او مع ما خرج عنها كما علم في محله فالطول
مثلا على هذا والعرض والسطح يشار اليها فيقال هنا اي في هذا الجسم
طول او عرض او سطح وانما يشار بالحس بالموجود لا المعدوم واجيب
عن الرد الاول الذي استدل به الفلاسفة على ثبوت المقادير وهو ان
الجواهر ترد عليها اشكال مختلفة غير نفس الجواهر وهي المقادير
بان المتبدل ليس هو شكل بحدوث شكل اخر هو المقدار وانما المتبدل
اوضاع الجواهر الفردة التي انتظم منها الجسم وهيا تها بان كانت اولا مجتمعة
على وجه اقتضى كون الطول اكثر من العرض ثم صارت على وجه اخر
اذ لا انفصال بينها اتصالا ينفي القاطع فيمتنع ان تتحول من وضع الى وضع
فليس هناك اتصال مقداري يرتفع بانفصال اخر وقد تقدم تحقيق ذلك
وان ثبوت المقدار انما يناسب نفي جزء لا يتجزى وهو بصدد المنع واجيب
عن الوجه الثاني في الرد الاول وهو ان الخط والسطح مقداران لتوقفهما
على غير الجسم فلا يكونان نفسه ولا جزءه بان المتوقف على الغير الذي
هو البرهان والحركة على ما تقدم ليس هو المقدار الموجود الذي هو
السطح والخط وانما المتوقف على الغير كونهما اي الجواهر الفردة على حالة
مخصوصة في السطحية الكرية وغيرها والاستطالة بترتيبها على وجه
مخصوص او العرضية او العمقية كذلك وليس هناك عرض زايد على

له
وجود الاجزا علي وجه مخصوص عدمية حتي تسمي مقدارا وهو ظاهر واجيب
عن الوجه الثاني الدال عندهم علي ان المقادير موجودة لانها وان ادفاع
يشار اليها اشارة حسية ان الاشارة الحسية لا نسلم انها لغير الجواهر بل
الاشارة الحسية انما هي اليها اي الجواهر نفسها غاية الامر ان الاشارة
اليهما مع اعتبار ما عرض لها من الوصف العدمي الذي هو اجتماعها علي
وجه مخصوص وانتظامها كذلك فحيث يقال في هذا الجسم طول وهذا
طول الجسم مثلا يراد بذلك ان هنا جواهر انتظمت علي وجه مخصوص
وكذا السطح والعرض والعمق علي انا لو سلمنا ان الاشارة لغير الجواهر
لم نسلم امتناع الاشارة العدمي حيث يقوم بالموجود فيصح ان يقال
هذا طول وهذا سطح فيراد بالاول مثلا الانتظام القايم بالجواهر
المخصوصة علي وجه مخصوص وبالثاني الانقطاع القايم بها كذلك
اذ لا امتناع في قيام العدمي بالموجود الذي هو الجواهر هنا كما لا امتناع
في الاشارة لما قام بالمحسوس كما يقال هنا اي في عين زيد مثلا
عمي وهذا العمي في عين زيد جديد او قديم مثلا فتحقق بما ذكر ان الاشارة
لا تقوم دليلا علي وجود المقدار اذ لا تستلزم الوضع الحسي

المبحث الثاني من مباحث الكم في الزمان الزمان انكر
وجوده المتكلمون لوجوه دلت عندهم علي ذلك احدها انه اي الزمان
لو وجد في الخارج لتقدم بعض اجزاءه علي بعض لما علم بالضرورة من
انه امر غير قار الذات لا يجتمع اجزاءه في الوجود بل لا يوجد منه جزء الا
وانصرم وعقبه اخر فيلزم التقدم والتاخر بين اجزاءه في الخارج ومن
المعلوم ان التقدم والتاخر في الوجود الخارجي ليس الا بالزمان فيلزم
ان يكون للزمان زمان يصح به تقدم بعض اجزاءه علي بعض ثم ننقل
الكلام الي زمان الزمان فيلزم فيه ما لزم في الاول ويتسلسل الزمان
بان يوجد من افراده ما لا يتناهي وهو محال فوجود الزمان في الخارج وهو
الذي ادي الي التسلسل محال ورد هذا الدليل بانه اي تقدم اجزا الزمان
بعضها علي بعض لا يكون بالزمان بل بالذات اذ لا نسلم انحصار انواع
التقدم في الزماني وما ذكرمعه فيترتب علي ذلك اذ ان هذا التقدم

اذا

٩٤

اذا لم يكن زمانيا مما ذكر مع الزماني لزم ان يكون زمانيا كما تقدم في بابه بل نقول
ثم نوع اخر وهو تقدم اجزاء الزمان بعضها علي بعض فليس زمانيا ولا شيا
مما ذكر معه وينبغي ان يكون تقدما ذاتيا اذ التقدم والتاخر فيهما لا يفتقر
الي زمان يحصل فيه بل اقتضته ذات الزمان من غير ملاحظة عارض اخر
فان تقدم الامس علي اليوم معلوم الحصول بالذات ضرورة ولا يفتقر
الي عارض حصوله الي عارض اخر يحققه كما يفتقر الي العارض المحقق التقدم
تقدم بعض اجزا الجسم علي بعض ثانيها اي ثاني الوجوه التي استدل بها
المتكلمون علي نفي وجود الزمان انهم قالوا الزمان ينقسم الي ثلاثة اقسام
لانه اما ماض او مستقبل ولا وجود لها بالضرورة اما المستقبل فنفي وجوده
ظاهر لان كل مستقبل فهو مستقدم الان واما الماضي فلان الزمان لا يجتمع
اجزاوه في الوجود فما يوجد منه فرد الا وانعدم بصدق انها الان
منتفية او حاضر اي الزمان اما ماض او مستقبل او حاضر والاولان
لا وجود لهما والثالث وهو الحاضر لا وجود له ايضا اذ لو وجد لكان غير
منقسم ضرورة امتناع اجتماع اجزاء الزمان في الوجود بمعنى ان
الزمان الحاضر لو وجد لم يكن ذلك الموجود الا جزءا لا ينقسم اذ لو وجد جزءان
فاكثر لزم اجتماع جزئين من الزمان والزمان يمتنع اجتماع جزئين منه
في الوجود اذ هو غير قار اي لا تجتمع اجزاوه في الوجود واذا كان الزمان الحاضر
لو وجد كان جزءا لا ينقسم ومعلوم ان الزمان مستمر لا يوجد منه شي الا
وانقطع وعقبه شي اخر لزم ان توجد الان انة وتعقبها انة اخري ثم كذلك
وحينئذ يلزم تتالي اي تتابع الانات المستلزم لوجود جزء لا يتجزي
ووجه استلزام تتابع الانات لوجود جزء لا يتجزي ان تلك الانات التي
هي الزمان منطبقة علي الحركة والحركة منطبقة علي المسافة التي
هي جسم تعليمي والجسم التعليمي علي قدر الجسم الطبيعي ويلزم في كل
من المتطابقين ما يلزم في الاخر اذ يتقدر كل بما انطبق عليه حيث يقال
تحركت فرسخا حركة علي قدر ساعة من الزمان والانطباق هو مقابلة
الشي للشي بحيث يكون كل من المتطابقين مساويا للاخر ويقابل جزء من
هذا جزءا من ذلك فان انقسمت اجزاء هذا انقسمت اجزاء ذلك وان انقسم جزء

منه انقسم جزء من ذلك وان لم ينقسم لم ينقسم فاذا كان الزمان ذا اجزاء لا تنقسم
وقد انطبق على الحركة المنطبقة على المسافة وهو ذو اجزاء لا تتجزى لزم ان
يكون الجسم الطبيعي من المسافة ذا اجزاء لا تتجزى وهو محال عند الخصوم فيلزم
امتناع وجود الزمان على مذهبهم لان وجوده يودي لوجود جزء لا يتجزى
فيكون هذا دليلا الزاميا لان الجزء الذي لا يتجزى محال عندهم فما ادى
اليه يكون محالا مثله او دليلا مستقلا بان يقام الدليل على امتناع جزء
لا يتجزى في بابه على ما ياتي ان شاء الله تعالى ولما ورد هنا ان هذا الدليل
يجري في الحركة فيقتضي امتناع وجودها اذ يقال الحركة اما ماضية
او مستقبلة ولا وجود لهما او حاضرة واجزاؤها تتعاقب بحيث يتعذر
اجتماع جزئين منها وهي منطبقة على المسافة فيلزم اجتماع جزء
لا يتجزى وهو محال فالحركة وجودها محال اشار الى جواب هذا الايراد
فقال **وهذا** الدليل يتقرر في الزمان **بخلاف الحركة** فلا يتقرر فيها
فان الموجود منها اي انما جرى الدليل في الزمان دون الحركة لان الموجود
في الخارج من افراد جنس الحركة ليس كالموجود من الزمان اذ الموجود
من الحركة **هو الحصول في الوسط** اي الحصول بين حصولين بمعنى ان الحصول
الذي يكتنفه حصولان هو الحركة فان الحصولان المكتنفان ان سكونين
فقد انقطعت الحركة وان كان الثاني منهما غير سكون صار بحصول
ما يليه حصولا في الوسط ثم الذي بعده كذلك **وهو** اعني الحصول
الوسطي الذي هو الحركة **مستمر من المبدا الى المنتهى** فاذا فرضنا
حركة من اول الساعات الى اخرها كان الحصول الذي بعد المبدا وسطا
باعتبار المكتنفين والذي بعد هذا الوسط وسطا ايضا لانه بين الوسط
الاول الذي بعده ثم الذي يليه كذلك الى منتهى الساعة ولا شك
ان الحركة بهذا الاعتبار ليست امرا ممتدا تتعاقب اجزاؤه بل امر
واحد مستمر وهو ذلك الحصول الوسطي **ولا يصح** هذا المعنى
في الزمان اذ ليس هناك امر مستمر من مبدا المنتهى بل هو امر ممتد
ينقطع شيئا فشيئا بحيث نقطع بان الجزء السابق ليس هو اللاحق فانا
نقطع **بان زمان الطوفان لا يوجد الان** بان يستمر الى هذا الوقت.

بخلاف

بخلاف الحركة اذا كانت بمعنى الحصول الوسطي فانه مستمر الى انقطاعها
بالمنتهى واذا كانت الحركة مستمرة بهذا المعنى لم يستقم فيها التقسيم الذي
في الدليل اذ ليس هنالك امر ممتد منه ماض ومستقبل وحاضر واذا
لم يستقم فيها التقسيم الذي في الدليل اذ ليس هنالك امر ممتد منه
لم ينتقض الدليل بها نعم ان اريد بالحركة الخط الذي يتخيل من المبدا
الى المنتهى ففيه باعتبار الوهم حاضر وماض كما فيه مستقبل بجواز
امتداده ولكن الحركة بهذا المعنى امر عدمي لان الخط لا وجود له
قبل التمام وبعد التمام لا وجود للمبدا والوسط فهو امر اعتباري وكلامنا
فيما يكون وجوديا فيلزم من انطباقه مع وجودي اخر وجود جزء لا يتجزى
واما تطبيق العدمي بالوجودي فلا يستلزم ذلك لجواز ان تكون التجزية
وهمية فلا اجزاء اصلا حتى يطابق او لا يطابق وفي التفريق بين الحركة
والزمان بما ذكر نظر لا يخفى لان الحصول في الوسط ان اريد باستمراره
استمرار جنسه في افراد متعددة فالزمان على تقدير وجوده كذلك
لان اجزاءه مستمرة كذلك وتلك الاجزاء كافراد الحركة في الاستمرار
وكما نسمي مجموعها زمانا قلنا ان نسمي مجموع الحصولات من المبدا الى
المنتهى حركة واحدة بلا فرق وان اريد ان الفرد الموجود من المبدا
هو الموجود بنفسه الى المنتهى فهو فاسد بالضرورة لانا كما نقطع بان
زمان الطوفان ليس هو الموجود الان نقطع بان الحركة في الحيز الاول
والزمان الاول ليس هي الحركة في الثاني والثالث فهذا التفريق مما
لا معنى له وفي استلزام الانطباق الجزء الذي لا يتجزى نظر ايضا لان
احد المنطبقين هنا عرض والعرض لا يتجزى الا على مذهب الخصوم
ولو تجزى العرض كان فيه الجزء بلا انطباق وستاتي اشارة لهذا المعنى
ايضا **ورد** هذا الاستدلال وهو ان الزمان اما ماض او مستقبل او حاضر
ولا شيء من هذه الاقسام بموجود **بانا لا نسلم انه** اي الشان **لا وجود**
لشيء من هذه الاقسام الثلاثة اصلا لان ذلك لا يصح في القسمين الاولين
اعني الماضي والمستقبل الا لو كانا لا وجود **لهما مطلقا** اذ الكلام في نفي
الوجود مطلقا لا في نفيه في حال دون اخرى والماضي والمستقبل لم ينتف

وجودها على الاطلاق **بل انما انتفى في الحال** فان الماضي كان موجودا
وانقطع والمستقبل سيكون موجودا وينقطع وانما انتفيا في الحال لان
اجزاء الزمان تترادف **على التبادل** بمعنى انه لا يوجد جزء الا وانتفى وجاء
اخر بدلا عنه فيلزم ان الماضي انتفى في الحال وانما وجد بدله كما ان
المستقبل يأتي كذلك على التبادل ايضا فليس موجودا في الحال
فقوله في الاستدلال الماضي والمستقبل لا وجود لهما ان اراد النفي
في الحال لم يفد لان الكلام في نفي الوجود على الاطلاق وان اراد النفي
على الاطلاق لم يسلم كما بينا فالدليل لم يتم **فان قيل** المراد ان الماضي
والمستقبل لا وجود لهما مطلقا فالمعنى انه لا وجود للماضي ولا المستقبل
في الحال **و**كذا لا وجود **لـ**ذلك **الماضي في الماضي** ولا في المستقبل **وكذا**
لا وجود **المستقبل في المستقبل** ولا في الماضي اما نفي وجودهما
اعني الماضي والمستقبل في الحال فظاهر واما نفي وجود الماضي
في الماضي ونفي وجود المستقبل في المستقبل **فلانه يعود التقسيم**
السابق فيهما بمعنى انه يجري ذلك التقسيم فيهما كما جرى في الحاضر
فيقال لو وجد الماضي في الماضي والمستقبل في المستقبل لزم وجود
جزء لا يتجزى وبيان الملازمة ان اجزاء الزمان سواء كان ماضيا او حالا
او مستقبلا لا تجتمع في الوجود فالموجود منها في كل لحظة لا ينقسم وهو
منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة واذا كان في احد المتشابهين
جزء لا يتجزى لزم ان يكون في الاخر على ما سبق بيانه واللازم محال فوجود
الزمان في المستقبل والماضي محال وحاصله ان الماضي والمستقبل
لا وجود لهما مطلقا اما نفي كل منهما في غير حاله فظاهر واما نفيه في حاله
اي نفي الماضي في الماضي والمستقبل في المستقبل فكنفي الحاضر في الحاضر
كما تقدم **اجيب** اي ان قيل ما ذكر اجيب عنه بان حاصله ان الزمان لا يوجد
في احد الازمنة الثلاثة لما ذكر وهو لا يفيد لان **الموجود في احد الازمنة**
الثلاثة اخص من مطلق الوجود وكذب الاخص اي نفيه **لا يستلزم كذب**
الاعم اي نفي ذلك الاعم والمطلوب نفي الوجود المطلق للزمان والذي
افاده الدليل نفي وجوده الخاص بالزمن فلم يفد الدليل نفي الاعم

الذي

الذي هو المطلوب وقد علم ان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم لان نفي الاخص
اعم من نفي الاعم فالثابت هو الاعم ولا يلزم من ثبوت الاعم ثبوت الاخص
فان قيل سلمنا ان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم لكن لا نسلم ان الامر
هنا كذلك لان الموجود مطلقا منحصر في الاقسام الثلاثة فيلزم من
نفيها كما اقتضاه الدليل نفيه لانه **اذا انحصر العام في امور كل واحد**
منها اي من تلك الامور معدوم **كان** هو اعني العام المنحصر **معدوما**
بالضرورة لمساواة المنحصر فيما حصر فيه ونفي احد المتساويين نفي للاخر
ولهذا وهو ان العام اذا انحصر في امور لزم من نفيها نفيه **قالوا** اي قال
ابن سينا ومن تبعه باحثا في احالة الحركات التي لا تتناهى ببرهان القطع والتطبيق
او جريان البرهان فيها باطل لانه انما يجري في الموجودات **ولا وجود للحركات**
الماضية اي التي تقدمت من الان **الى الازل والا** بان قيل بوجودها **فوجودها**
اما في الماضي او في المستقبل او في الحال والكل اي كل من الوجودات الثلاثة
محال لما ذكرتم في دليل نفي وجود الزمان فيلزم على هذا ان لا تستحيل
الحركات التي لا تتناهى لعدم استقامة برهان القطع فيها الذي هو العمدة
وما قال ابن سينا ذلك في الحركات الا لكون الموجود منها منحصرا في
الموجود في الاحوال الثلاثة وقد علمت ان ما قال ابن سينا لا يتم
لان برهان القطع ليس هو المعتمد عند المحققين وبتقدير تسليمه
فلا نسلم اختصاص جريانه بالموجود حال الاستدلال فالفائدة
في حكاية كلامه ان المنحصر في اقسام اعتبر ان نفيها نفيه كما في الحركات
لان كلامه يلزم منه ما لزم من نفي احالة الحركات **اجيب** اي ان قيل
ما ذكر وهو ان المنحصر في امور ينتفي بنفيها والموجود غير الواجب منحصر
في الوجود في الازمنة الثلاثة والزمان من ذلك فينتفي بنفي وجوده
فيها اجيب **بمنع الانحصار** بمعنى انا نمنع انحصار الموجود غير الواجب
في الموجود في الازمنة **فان من الموجودات** اي وسند المنع ان من الموجودات
ما لا يكون وجوده **في شيء من الازمنة** الثلاثة وذلك **كالزمان** فانه
موجود لا في زمان كما ان المكان موجود على القول بوجوده لا في مكان
فالحوادث موجودة في زمان لان به يتقدر تقدمها وتأخرها واقترانها

والزمان تتقدم بعضه علي بعض ذاتي كما تقدم فالوجود في الزمان
ليس من اوصاف الزمان وان ذلك الوصف فيما يكون من الاشيا زمانيا
كالحركة لا فيما هو نفس الزمان فالحركة مثلا تتقيد بالزمان فيكون تقطعها
فيه والزمان تقطعه ذاتي لا بواسطة هي الزمان اذ لا يتقيد الشي بنفسه
وحاصل هذا الجواب ان ابطال الوجود المقيد بزمان المضي والاستقبال
والحال لا يستلزم ابطال مطلق الوجود والمطلوب ابطال مطلق الوجود
واذا كان كذلك فالخصم له ان يدعي ان الزمان ليس وجوده مقيدا بشي
مما ذكر حتى يلزم من ابطال وجوده فيها ابطال وجوده مطلقا
نعم لم يتم انحصار الزمان في الاقسام الثلاثة اعني الماضي والحال
والمستقبل بل يتم انحصاره في اثنين منها الماضي والمستقبل فقط لان
الحال حد مشترك بينهما فهو اول المستقبل واخر الماضي فليس الحال خارجا
عنهما حتى يعد قسما براسه لكن لا يلزم من حصره في الثلاثة او في الاثنين
وجوده في الزمان اذ وجودهما في انفسهما اعني الماضي والمستقبل
بنا علي حصره فيهما يصح ان يكون بلا زمان اذ لا يستلزم وجودها بوصف
المضي والاستقبال وجودها في زمان ضرورة ان المضي وجود قبلي
والاستقبال وجود بعدي والقبلية والبعدية قد تكون ذاتية لا زمانية
ومن ادعي استلزامها الزمان فعليه البيان وحاصله انه لما جوز
كون الزمان لا في زمان استشعر ان يقال الزمان منحصر في وصف
المضي والحال والاستقبال او في اثنين منها والثلاثة او الاثنان
يستلزمان الزمان فيبطل وجود الزمان اجاب بان هذه الاوصاف
لا يستلزم الزمان شي منها والحق ان التقدم والتاخر في الموجودات
ان استلزما الزمان فلا فرق بين اجزاء الزمان وغيرها في الافتقار
للزمان فاذا سلم المضي والاستقبال الموجبين للتقدم والتاخر
لزم احتياج الزمان للزمان وان لم يستلزماه فالحكم بان الحوادث
غير الزمان لا بد لها من زمان تحكم اذ لا طريق لخاصتها للزمان الا ذلك
التقدم والتاخر فافهم ثم يرد هنا ان يقال لو سلمنا ان وجود الزمان
مع المضي والاستقبال والحال لا يستلزم وجوده في الزمان بل لو سلمنا

ان

ان وجود الزمان انما هو براسه بلا وصف مما ذكر اصلا جري فيه الدليل
المذكور لانه لما سلم انه غير قار بحيث لا يجتمع اجزاؤه في الوجود لم
يقترن له في الخارج جزآن وانما يوجد له في الخارج جزء لا ينقسم سواء
كان في زمان اولا فاذا كان منطبقا علي الحركة والحركة علي المسافة
والانطباق كما تقدم يستلزم في احد المتطابقين ما كان في الاخر
لزم وجود جزء لا يتجزي فالتفريق بينه وبين الحركة بان الحركة زمانية
والزمان غير زماني لا يفيد الا لو كان الانطباق منحصرا في الزمان
والجواب عن هذا بانا نختار الانقسام في الزمان مع عدم المقارنة
كلام متدافع لا معول عليه لان الكلام في الموجود خارجا والموجود
خارجا مبني قبل القسم فقد اقترن فيه جزآن وكذا الجواب بانا نختار
عدم القسم ولا جزء غير متجزي الا ان انتفي القسم من كل وجه والتجزية
هنا موجودة الا انها وهمية لا حقيقية وذلك كاف في انتفا جزء
لا يتجزي لا معول عليه ايضا لان الجزء انما استلزمته المطابقة في
الجسم والحركة فعلي تقدير نفي جزء لا يتجزي في الزمن بالتقدير
المذكور فهو موجود في مطابقه ومن المعلوم ان القابل للقسمة
الوهمية هو المقدار واما الزمان فالواقع منه في الخارج ليس مقدارا
فلا يقبل وهما فيكون بنفسه جزءا لا يتجزي ثالثها اي ثالث الوجوه
المستدل بها علي عدم الزمان انه لو وجد لامتنع عدمه بعد وجوده
وانما لزم امتناعه بعد وجوده لافتقاره اي لاقتضاء عدمه بعد وجوده
الزمان ضرورة ان عدمه لا يجامع وجوده فاذا كان بعد وجوده كان
له تاخر عن الوجود وانما يعقل تاخر امر عن امر بسبب تحقق الثاني
في زمن بعد زمان الاول ولا يكون هذا التقدم والتاخر بين العدم
والوجود ذاتيا لهما لانهما ليسا زمنا حتى يكون التقدم والتاخر
ذاتيا لهما كما كان لاجزاء الزمان اذ هما متباينان واجزاء الزمان
متساوية فاذا اقتضي طريان العدم علي الزمان وجود زمان
اخر يطرا فيه ذلك العدم فذلك الزمان الاخر يلزم فيه ما لزم
في الاول فيلزم التسلسل وهو محال فما ادي اليه وهو طريان

عدمه يكون محالا في كون الزمان واجبا وجود لكن لا يصح كونه واجب الوجود مع
تركبه وتقضيه اي مع كونه ذا اجزا تتقضي شيا فشيا واذا كان الزمان متركبا
متقضيا استحال كونه واجبا فيستحيل كونه موجودا لانه يستلزم هذا المحال
وحاصله ان وجود الزمان يستلزم كونه واجبا لكن كونه واجبا محال
لتركبه وتقضيه فيستحيل وجوده وبيان الملازمة ان عدمه لو طرا
لم يكن الا في الزمان والزمان الذي طرا فيه عدم هذا الزمان يلزم فيه
ما لزم في الاول فيلزم التسلسل فالعدم محال فيلزم وجوب الوجود
ورد هذا الدليل بانه اي الشان يكفي لبعدية العدم اي يكفي في كون
العدم بعد الوجود المقتضي على ما زعم الخصم للتسلسل في الزمان
كونه اي يكفي في تلك البعدية ان يكون العدم في ان هو اي ذلك
الان هو طرف الزمان الماضي المنقطع به الزمان بمعنى ان عدم الزمان
يكون واقعا في طرف الزمان المنعدم وبوقوع العدم في طرف الزمان
ينقطع الزمان كله ويرتفع فلم يستلزم العدم بعد الوجود زمانا اخر
يقع فيه ورا الزمان المنعدم لو قوعه على هذا التقدير في طرفه الاخير
الذي يرتفع الزمان من اصله بوقوع العدم فيه وفي هذا الرد نظر
لا يخفى لان العدم اذا كان طرفه طرف الزمان الماضي وطرف الشي
جزء منه فاذا ارتفع ذلك الطرف بالعدم لم يقع العدم فيه ضرورة
مقارنة الظرف للمظروف وانما وقع في زمان اخر وان لم يرتفع فلا
شك انه زمان اذ المفروض انه ان من الانات الزمانية فننقل الكلام
لعدمه فيلزم التسلسل وتقدير كون العدم في ان ليس زمانا لا يعقل
الا بمنع كون التقدم والتاخر لا يقتضي الوقوع في الزمان ولو صح
ذلك لم يحتج لهذا الرد بل يكون الصواب ان يقال حينئذ ورد
بان وقوع العدم بعد الوجود لا يقتضي الوقوع في الزمان وهذا لا يتم
لان التقدم والتاخر في غير اجزا الزمان يستلزم الزمن عندهم ولهذا
لم يكتف بهذا الرد فقال ولو سلم استلزام العدم بعد الوجود لتسلسل
الازمان فيمتنع العدم بعد الوجود لم يلزم كون الزمان واجب
الوجود الذي هو المحال وذلك ظاهر اذ امتناع العدم اي عدم

الزمان

الزمان بعد الوجود اي بعد وجوده معلوم انه انما يقتضي الدوام اي
دوام وجود الزمان لا الوجوب اي لا يقتضي وجوب وجوده المنافي لامكانه
وتقضيه وحاصله ان الدوام اعم من وجوب الوجود ومقتضي امتناع
العدم بعد الوجود للزمان هو الدوام الاعم لا وجوب الوجود الاخص
ولزوم الاعم لا يقتضي لزوم الاخص وهذا ظاهر غير ان بتجويز دوام
الزمان مع الحكم بتقضيه وانتفاء كل ما يوجد منه من التدافع المتبا
بل الحق مع الحكم بذلك التقضي انه ان سمي كل جزء من تلك الاجزاء
المتقطعة زمانا كان الحكم بالدوام في الزمان مع ذلك تناقضا
وان لم يسم الا المجموع لم يصح القول بوجود الزمان اصلا اذ الجزء
خلاف الكل فتامل ثم شرع في بيان ما استدل به الحكما على
وجود الزمان وانه ليس عدميا فقال واثبته اي واثبت وجود
الزمان الفلاسفة بوجهين احدهما يتعلق بثبوت الحركة على
وجه مخصوص لا يمكن انكار ثبوته وهو انه اي الشان اذا فرضنا في
مسافة معينة حركتين متوافقتين في الانقطاع بمعنى انه تكون
لحظة انقطاع احدي الحركتين بالسكون مثلا هي نفس لحظة انقطاع
الاخري فحينئذ لا تخلو الحركتان من ان تتفقا في الابتدا او السرعة
ايضا او لا فان توافقتا في الابتدا او السرعة ايضا بان تكون لحظة ابتداء
احداهما وانشاها هي نفس لحظة ابتداء الاخري وسرعة احداهما
على قدر سرعة الاخري قطعتا اي ان كانت الحركتان متساويتين
في كل ما ذكر قطعتا معا تلك المسافة في قدر واحد وان لم تتفقا
اعني الحركتين في الابتدا او السرعة وذلك بان تاخر ابتدا الثانية
عن ابتدا الاولي او اتفقتا في الابتدا ولكن كانت الثانية ابطا
من الاولي قطعت الثانية اقل مما قطعت الاولي في المسافة
اما في الوجه الاول وهو ما اذا تاخر ابتداء الثانية مع تساويهما
في السرعة فلان الاولي لما سبق ابتداوها فلم تاخذ الثانية
المساوية لها في السرعة في الابتدا حتي قطعت الاولي قدرا من
المسافة فاذا قطعت الثانية ذلك القدر قطعت الاولي مثلها

اما مع الفرض تساويهما في السرعة فان انقطعتا في ان واحد وقد اتفقتا
في السرعة بقي للاولى من المسافة القدر الذي سبقت بها الاولى فيكون
ما قطعت الثانية اقل واما في الوجه الثاني وهو ما اذا اتفقتا
في الابتدا والانقطاع الا ان الثانية ابطا فلان مقتضى البطا ان تقطع
الاولى اكثر مما تقطع الثانية من المسافة وان لم يكن بطوء اصلا فاذا
قطعت الاولى جزئين مثلا قطعت الثانية جزا فان اتفق ابتداوهما
وانتهاوهما كان انتها الثانية في نصف المسافة لان الاولى تقاطعها
في القطع فيكون ما قطعت الثانية اقل ايض وكذا يكون ما قطعت
الثانية اقل ان اتفقتا في الابتدا والسرعة واختلفتا في الانتهاء
لانهما يتفقان فيما قطعتا الى انتهاء الثانية لتساويهما في السرعة
ثم تزيد الاولى بما تاخر به انقطاعها فههنا حركات متفاوتة في لحظات
وقوعها وحيث كان الانتهاء متاخرا عن الابتدا في كل منها فبين طرفي
الحركة الاولى اي طرف الابتدا والانتها امكان قطع مسافة معينة
بسرعة معينة بمعنى انه تقرر بين الطرفين كون تلك الحركة بتلك
السرعة يمكن ان تقطع تلك المسافة التي بين الطرفين اذ لو انتفى
الامكان انتفى القطع بالفعل وذلك الامكان متحقق في نفسه ولم
توجبه خصوص تلك الحركة بدليل ان اي حركة تساويها في الابتدا
في الابتدا والانقطاع والسرعة تقطعها كذلك لما فرضنا في الثانية
اولا حتى لو فرضت ثالثة او رابعة او غيرهما وقع القطع ايض وايضا
بين طرفي تلك الاولى امكان قطع اقل من مجموع تلك المسافة
بطاصعين كما تقدم ان الحركة البطيئة تقطع اقل من السريعة
وذلك الامكان جزء الاول وايض بين طرفي الحركة الثانية وهي التي
ساوت الاولى في السرعة وخالفتها في القطع بان انتهت قبل الاولى
امكان اي بين طرفي هذه الثانية امكان قطع هو اقل من ذلك
الامكان الاول بتلك السرعة وذلك عند انقطاعها قبل الاولى او ابتد
بعدها كما تقدم وهو جزء من الاول ايض فههنا امر امتدادي
يقبل الاكثرية والاقلية ويقبل التجزية فان ما بين الابتدا والانتها

الحركة

الحركة الاولى تجزي بالبطء وبالانقطاع السابق والابتدا اللاحق وهو اكثر
من جزءه وهو الذي سميناه امكانا وهو الذي نعني بالزمان اذ هو
مقداري حيث قبل التجزية والاكثرية والاقلية التي هي اوصاف المقدار
ولا بقدر وعدم ميلان التجزية والزيد والنقص من اوصاف الموجود
لا المعدوم وفايدة فرض الحركة الثانية المساوية للاولى من كل وجه
تحقيق ثبوت ذلك الامكان المقداري وانه يتحقق في نفسه مع
كل حركة تكون بتلك الصفة وليس موجبه خصوص حركة مخصوصة
يحدث معها وينتفي بانتفايها وقد اشرنا الى ذلك انفا وفايدة
فرض باقي الحركات تحقيق تجزيته وانه يتجزى بالبطء والتساوي
في الانقطاع والسرعة فاجرى البطء احد هذين الوجهين
الاخيرين فعلم بتعدد ما علمت به التجزية اذ التجزية ممكنة في نفسها
ولم يوجبها خصوص شي مما فرض لتعلم به فالتجزية لنفس الامتداد
الذي سميناه امكانا لا يرجع الى السرعة لان السرعة قد توجد بدونه
كالسرعة في نصف المسافة مع بطء يقطعهما جميعا ولا يرجع ايض الى البطء
لصحة وجود البطء دونه كالبطء المبلغ للنصف مع السرعة القاطعة
للجميع وكونه ليس نفس الحركة واضح لانه يتجزى والحركة
لا تتجزى الا بتبعاته او امتداد المسافة او امتداد المتحرك
اي لا يرجع الى السرعة ولا الى امتداد المسافة ولا الى امتداد
المتحرك وانما عطف باو للاشارة الى انه لا يرجع لواحد منها
كما لا يرجع الى مجموعها وانما لم يرجع لامتداد المسافة لانه يختلف
مع اتحاد ذلك الامتداد او كقطع المسافة بسرعة وبطء فان في
البطء امتدادا اطول من قطعها بسرعة وامتداد المسافة واحد
وكذا امتداد المتحرك قد يختلف مع اتحاد ذلك الامكان كقطع
الجسم العريض والاصغر منه لتلك المسافة بسرعة متحدة
وابتداء وانقطاع متحدين فانه متحد مع ان امتداد المتحرك مختلف
ولانه قد يختلف مع اتحاد مقدار المتحرك كقطع جسمين متحدين
في المقدار مسافة واحدة مع بطء حركة احدهما فان بطء الحركة

في الابتدا او الانتها او يتحقق الانقطاع لاحدى
الحركتين مع التساوي في الابتدا او السرعة
او بتاخر الابتدا مع التساوي في جميع

يطول معه المقدار والسريع يقصر معه مع تساويهما في المقدار فثبت بهذا
ان هنا لك امتدادا او مقدارا يا ليس هو احد هذه الامور فهو الذي سميناه
امكانا وهو المعني بالزمان الذي هو المطلوب كما تقدم فان قيل
هذا الدليل اعتبر فيه معية ابتدا الحركة لاخرى ومعية انقطاعهما
معها وسرعة احدى الحركتين او كليهما وتقدم احداهما وتاخر
الاخرى وبذلك تم والحكم بالمعية والتقدم والتاخر والسرعة والبطا
فرع وجود الزمان فانه لا يدرك ان هذا مع هذا الا بادراك ان زمانهما واحد
ولا ان هذا متقدم على هذا الا بادراك ان زمان احدهما بعد الاخر ولا
ان هذا اسرع من هذا الا بادراك ان زمان الاسرع اقل واذا توقف
ثبوت الدليل على ثبوت الزمان فيدور الدليل مع الزمان
فلا يثبت الزمان الا بالدليل ولا يثبت الدليل الا بالزمان فيكون الاستدلال
فاسد قلنا توقف المعية والسرعة والتقدم ومقابلاتها على ثبوت
الزمان ممنوع فان المنكرين لوجود الزمان قاطعون بتقرر هذه المعاني
التي هي المعية والسرعة والتقدم وما يقابلها ومع ذلك ينفون وجود الزمان
فقد ادركوا هذه الاشيا واثبتوها مع نفيهم لوجود الزمان لانهم يجعلون
الزمان عدميا وهذه الامور عندهم متقررة على انها عدمية اعتبارية
فادراك الاتصاف بها لا يتوقف على وجود الزمان حتى يلزم الدور
الثاني من الوجهين الذين اثبت بهما الفلاسفة وجود الزمان انهم قالوا
تقدم الاب على الابن امر ضروري فان كون الاب قبل الابن لا يمتري
فيه عاقل وليس ذلك التقدم وتلك القبلية نفس وجود الاب
وهو ظاهر لان وجود الاب يصح تحققه مستقلا والقبلية
التي هي التقدم اضافية لا تتحقق تعقلا ولا خارجا الا بالاضافة
للابن فليس احدهما نفس الاخر ولا تلك القبلية ايضا وجود
الاب مع عدم الابن لانه اي وجود الاب مع عدم الابن
قد يكون لاحقا بان يعدم الابن بالفنا والاب موجود وتقدم
الاب على الابن وقبليته له سابقة فلا يكون نفس وجود الاب
مع عدم الابن ولا تلك القبلية ايضا نفس عدمه اي نفس الابن فقط لان مجرد

عدم

عدم الابن قد يكون لاحقا بفنائه والتقدم سابق ولا فرق في مفهوم العدم بين
اللاحق والسابق فاذا لم يكن العدم اللاحق نفس التقدم والقبلية لتاخره
دون القبلية لم يكنه العدم السابق فليست القبلية نفس عدم الابن وهذه
الامور الثلاثة هي التي ربما يتوهم كون احدها نفس القبلية واذا تقرر
ان قبلية الاب على الابن وتقدمه له متقررة فيما بين ذات الاب والابن
وتلك القبلية ليست ذاتية لهما ضرورة صحة ذات كل منهما متاخرة من
حيث انها جرم حيوان فلا بد من الانتهاء في هذه القبلية الى ما يلحقه
التقدم والتاخر لذاته بحيث لا يصير قبله بعد ولا بعده قبل يعني ان
هذه القبلية عارضة لذات الاب والابن لما تقدم ان ذات كل منهما يصح ان
تتقدم على الاخرى فليست ذاتية لها فلا بد من سبب يحققها بينهما
لكونه ذاتية له بحيث يكون ما هو قبلي فيه قبليا دائما وما هو بعدي
من اجزائه بعديا دائما ولا يقبل القبلي من اجزائه ان يكون بعديا ولا البعدي
ان يكون قبليا فتكون الاشيا المترتبة ولا تقدم فيهما ولا تاخر لذاتها موصوفة
بالقبلية والبعدية باعتباره وذلك الامر الذي تقاس به الاشيا في اثبات القبلية
فيما بينها هو المراد بالزمان لما سبق ان اجزاءه مترتبة لذاتها وترتب غيره باعتباره
واجيب عن الوجهين المستدل بهما على وجود الزمان بان هذه الامكانات
المعتبرة في الوجه الاول وهي امكان قطع المسافة كلها وامكان قطعها بالبطا
او بالتاخر في الابتدا او في القطع وهذه القبليات في الوجه الثاني وهي
قبلية الاب عن الابن وقبلية شبههما وقبلية اجزا الزمان التي جعلت
ذاتية اعتبارات عقلية لا وجود لها خارجا فثبوت الامكان بالاول
لا يدل على وجود الزمان ولو قلنا انه هو وثبوت القبلية في الثاني لا يدل
على كونه وجوديا وانما قلنا ان الامكان والقبلية عدمية لانها تتصف
بها الاعدام فان ما بين اليوم واول السنة الاتية او اول الشهر الذي قبل
اول السنة متفاوت والاول اطول من الثاني فنقول بين اول السنة
واليوم امكان اي امتداد كما بين اول الحركة واخرها اطول مما بين اليوم
واول الشهر فهو كما بين اول الحركة ووسط المسافة ومن المعلوم ان السنة
الاتية والشهر عدميان فالامتداد العارض لهما ولليوم بان اعتبر بينهما عدمي

وكذا القبلية يتصف بها العدم اذ عدم الحادث متقدم على وجوده فوصف الشي
بالقبلية لا يدل على وجوده فكون الزمان تقدم بعضه على بعض لا يدل على
وجوده وفي هذا الجواب باعتبار الوجه الاول نظر اذ كون السنة عدمية لا يقتضي
ان ما بينهما وبين اليوم وصف لها فيكون وصفا العدمي فيكون عدميا لان
اليوم والسنة او الشهر حدان لما بينهما لا موصوفان به نعم يقال الامكان
المذكور ان كان ما يفهم منه على صحة الوقوع فهو اعتباري كما تقدم ولذلك
كان وصفا هنا لقطع المسافة الذي هو عدمي وان اريد به الامتداد الذي هو
مقدار الحركة فهو اعتباري محض لانه قبل تمامها لم يوجد في الخارج وبعده
لم يوجد ايضا لانقطاع ما قبل التمام وكذا ان قدر وصفا لغير الحركة لانه منقطع
فلا امتداد موجود فافهم ولما ظهر ضعف استدلالهم هذا على وجود الزمان
اعترفوا بذلك فزعموا ان المقصود التنبيه على وجود الزمان لا الاستدلال
على تحقيق وجوده المجهول والتنبيه يجوز ان لا يحترز فيه عن خلل شروط
الاستدلال لان الغرض منه بيان كيفية الاستدلال وكيفية التعبير في الدليل
والتشرق فيه لقانع ولمن عسى ان يغفل عن بعض الضروريات والا يكن
الغرض التنبيه لم يصح هذا الكلام على انه استدلال عليه لكونه مجهولا
فانه ضروري اذ وجود امتداد يتصف بالمضي والاستقبال الذين بينهما
حد مشترك هو الحال امر ضروري لا يحتاج الى الاستدلال اذ تعترف به
العامة الذين ليسوا اهلا للنظر وتقسيمه الى السنين والشهور والايام
والساعات وانما الخفاء في كنهه و حقيقته المسمات بالزمان ولا يصح اثبات
الحقيقة بالدليل الا اذا سلمت في نفسها واريد تحقيقها في فرد من افرادها
او اريد ان هذه نفس مدلول اللفظ مثلا لا غيرها هذا كلامهم ولا يخفاك ما في
دعوى ضرورية وجود الامتداد المذكور مع موافقة المدعين على تقطع
اجزاء الزمان وتصرمها وسيأتي تحقيق اخر في اشكال وجود الزمان
وحاصل الوجه الاول تحقيق امكان وامتداد يقبل الاكثرية والاقلية
والقصر والطول وهي اوصاف الموجود لا المعدوم وذلك بسبب تقدير
حركات في مسافة واحدة اذا تساوت تلك الحركات تساوى مقدارها
واذا اختلفت اختلف مقدارها ولا يرجع ذلك المقدار الى حقيقة الحركة

لتباين

لتباين حقيقتهما او حقيقته ولا الى مقدار المتحرك ولا الى المسافة لاختلافه مع اتحاد
المقدارين ولا الى السرعة لاختلافه مع اتحاد السرعة فثبت بذلك امكان
قطع المسافة وهو المقدار المسمى بالزمان وحاصل الثاني ان تقدم مثل الاب
على الابن محقق ولا يرجع الى وجود الاب من حيث ذاته لصحة تاخرها
ولا الى وجوده مع عدم الابن لصحة فناء الابن فيتاخر الوجود مع العدم
ولا الى عدم الابن لاستواء حقيقة العدم وفناء الابن اي عدمه بعد وجوده
ليس هو هذا التقدم فكذا العدم السابق واذا ثبت انه امر عارض لذات
الاب والابن لصحة العكس لذاتيهما فلا بد من امر اخر يحققه لذاته وهو
الزمان وحاصل الجواب عن الاول ان الامكان اعتباري ان كان معناه
كما عهد وان اريد به امتداد فكذلك لما علم ان مجموع الامتداد لا يوجد
والا لزم حضور زمان الطوفان الان وحاصل الجواب عن الثاني ان القبلية
امر اعتباري يوصف بها العدمي فلا تدل على وجود الزمان ويراد فيه
ان التقدم العارض لا يستلزم وجود تقدم ذاتي لصحة ان يكون بالفاعل
المختار فان اريد انه لا بد من معنى لا يصح به ان يكون المتقدم من حيث انه
متقدم متاخرا والمتاخر من حيث هو كذلك متقدما والا جاز تقدم الشي على نفسه
فهذا مسلم ولا يستلزم كون ذلك المعنى موجودا لصحة ان يكون اعتباريا وحاصل
الاعتذار ان المراد تنبيه بعض العقول لا اثبات علم ما جهل بالدليل لان وجود
الزمان واضح وانما الخفا في كنهه وحقيقته ولما تقرر وقوع الخفا في حقيقته
وقع في تفسيرها اضطراب فزعم بعضهم اي بعض العلما انه اي الزمان
متجدد معلوم يقارنه متجدد موهوم اي مجهول ليستفيد الثاني بالاول
فيعلم به وربما يتعاكس المعلوم والموهوم بان يصير الموهوم معلوما
بحسب علم المخاطب وذلك لصحة ان يكون معلوم هذا المخاطب مجهول اخر
فيكون الزمان باعتبار هذا مخالفا للزمان باعتبار ذاك وهذا كما يقال
حين قدم عمرو في جواب السائل متى قام زيد فهذا السائل علم
قدوم عمرو وسال عنه ونحو علم وهو المتجدد المعلوم عنده فسال عن
الموهوم اي المجهول وهو قيام زيد فاجيب بان هذا الموهوم مقارن
لذلك المعلوم فالزمان باعتباره هو قدوم عمرو وفي التحقيق الزمان

هو الذي اقترنا فيه ولو جعل قعود عمرو وسال عنه وقد علم قيام زيد كان الزمان
عنده بالعكس اي كان هو قيام زيد اي وقت قيامه ولا يخفى حيث اقتضى هذا
التفسير اختلاف الزمان باعتبار الاعتقاد اذ ليس في هذا التفسير افادة تصور
لحقيقة الزمان المتقررة في نفسها التي هي هي لا تتبدل باعتبار الفهم ومع
هذا في هذا التفسير تساهل بحسب الظاهر وفساد بحسب الحقيقة
لان ظاهره ان قيام زيد مثلا هو الزمان وليس كذلك واذا حمل على الحقيقة
وهو وقت قيام زيد مثلا كان تفسيرا له بالوقت ولا يعلم الوقت الا بعد
علم الزمان وذهب ارسطو واتباعه الى خلاف هذا وهو انه اي الزمان هو
مقدار حركة الفلك الاعظم وهو الاطلس الخالي من الكواكب وهو المعبر
عنه في لسان الشرع بالعرش ولما كان في اتصاف هذا المقدار بذا اثبات
الزمان خفا احتيج الى الاستدلال على ذلك فنبه على ما استدلوا به
على ذلك فقال لانه اي مقدار حركة الفلك لتفاوته كم اي هو كم
لقبوله التفاوت اذ الكم هو ما يقبل التفاوت والتساوي كما تقدم والتفاوت
فيه ظاهر فان مقدار الدور في حركة الفلك مساو لمقدار دور اخر واكبر
من مقدار نصف الدور وذلك المقدار ايضا لامتناع تألفه من الانات اي
الاوقات المتتالية اي المتتابعة وانما امتنع لاستلزامه اي التألف الجزء
الذي لا يتجزى وانما استلزم التألف الجزء الذي لا يتجزى لان الانات لا تتجزى
فلانطباقه اعني المقدار المذكور على الحركة المنطبقة على المسافة يوجب
في الجسم الجزء الذي لا يتجزى لانه تقدم ان معنى الانطباق مقابلة كل
جزء من احد المنطبقين بكل جزء من الاخر فيلزم ان كان جزء لا يتجزى
في احدهما ان يكون في الاخر متصل اي ذلك المقدار هو كم للتفاوت
ومتصل بسبب امتناع تألفه من الانات لما يستلزمه ذلك من الجزء الذي
لا يتجزى اذ لو كان كما منفصلا تألف من الوحدات كالعدد والوحدات لا تتجزى
فان قيل فالعدد على هذا ايستلزم الجزء الذي لا يتجزى قلنا لا انطباق في
العدد حتى يستلزم ما ذكر مع ان اجزاءه اعتبارية وحاصل ما ذكر ان الاتصال
ثبت لمقدار حركة الفلك لانتفاء تركبه من الانات اذ ذلك التركيب يستلزم
جزءا لا يتجزى فان قيل الاعراض الوجودية كلها لا تركب لها من الاجزاء

الوجودية

الوجودية لما تقرر ان العرض لا ينقسم قلنا هذا مبني على مذهب الفلاسفة
وكون العرض لا ينقسم مذهب المتكلمين ثم انما يحتاج للانطباق في اثبات
الجزء اذا كان امتناع الجزء مخصوصا بالاجسام والا فقد ثبت للاعراض فلا
انطباق وذلك المقدار ايضا لعدم استقراره اذ هو كم غير قار الذات اذ لا يجتمع
اجزاؤه في الوجود مقدار اي يكون لاجل ما ذكر مقدارا لهيئة اي كيفية
غير قارة وهي الحركة اي لو كان مقدار كيفية قارة كان هو قارا لان مقدار
القار قار وحاصله ان هذا المقدار يتحقق له كونه مقدار الهيئة غير قارة
هي الحركة بسبب كونه غير قار واعلم ان نفي تركبه يناقض كونه غير قار
واعلم ان نفي تركبه يناقض كونه غير قار اي غير مجتمع الاجزا في الوجود اذ ما نفي تركبه
لا اجزاء له حتى يجتمع في الوجود اولا وان اريد بالاجزاء الافراد انتفت عنه المقدارية
لان تلك الافراد لا امتداد لها والاتصال والزمان في الخارج ما له امتداد والعرض
انه يتعرض في كل لحظة ما وجد فيها بلا امتداد وكل ما ليس له امتداد فليس
بمقدار وكثيرا ما يكون في كلام الفلاسفة تدافع مثل هذا وانما يحكى كلامهم
لنبين ما عندهم كما ذكروه لانه صحيح في نفسه ثم هنا شيء اخر وهو ان مقدار
الشيء اما ان يراد به ما يقدر به الشيء في الابعاد من طول او عرض او عمق
وهو مخصوص بالاجسام اذ هي التي يقدر بعضها ببعض او يراد به نفس الابعاد
من طول وعرض وعمق ولا تتصف الحركة بها وان اريد به شيء اخر فلم يتصور
حتى يحكم عليه بمثل هذا الكلام بما لا تحقق له وذلك المقدار ايضا لامتناع فنائه
بمعنى انه يحكم عليه بامتناع الفنا ضرورة اي لامر ضروري وهو ان فناءه
عدمه ومعلوم ان عدمه الذي هو الفنا اذا طرا يكون بعد الوجود وحصول
بعد الوجود محال لان بعديته اي كونه عدمه بعد الوجود لا تكون الا بالزمان
ضرورة ان تقدم امر على اخر كتقدم الوجود على العدم هنا لا يتحقق الا بالزمان
فيلزم من تحقق العدم بعد الوجود للزمان وجود زمان اخر والكلام في
الزمان الزماني كالاول فيلزم التسلسل وما يلزم منه التسلسل محال
فالفنا المؤدي اليه محال وقد تقدم هذا مقدار حركة مستديرة
اي ذلك المقدار يجب ان يكون حركة مستديرة لما ذكر من وجوب بقائه وامتناع
فنائه اذ الحركة المستديرة لا تفنى لا المستقيمة فانها تفنى فلا يكون هذا

المقدار مقدارالها وانما تفني المستقيمة **بحسب** لزوم **انقطاعهما لما سياتي** من
الابعاد متناهية والحركات المستقيمة انما هي في الابعاد فيلزم انتهاوها اذ هي
في مسافة ذات ابعاد متناهية والزمان لا ينتهي اذ لا يفني كما تقدم اذ عدمه
يستلزم تسلسل الازمان فلا يكون مقدار حركة تتناهيه بل مقدار التي
لا تتناهي وهي المستديرة اذ لا يلزم انتهاوها **ولتقدير جميع الحركات به**
اي الزمان **مقدار لاسرعها** يعني انا نقول ان الزمان حيث تقدر به جميع
الحركات يجب ان يكون مقدار الاسرع الحركات **التي هي الحركة اليومية**
وهي حركة الفلك الاعظم **اذ الاكثر** اي وانما جعلناه مقدار الاسرع الحركات
حتي يكون اقل المقادير لان الاكثر **يقدر بالاصغر والاكثر** يقدر **بالاقل** وذلك
كالفرسخ فانه يقدر **بالذراع** الذي هو اقل منه فيقال في الفرسخ كذا وكذا
ذراعا **وكالماية** فانما تقدر **بالعشرات** التي هي اقل منها فيقال في الماية كذا وكذا
من العشرات **دون العكس** اي ولا تقدر العشرة بالماية ولا الذراع بالفرسخ
فكذلك تقدر الحركات الطويلة باقصرها وهي الحركة اليومية اما بنفسها
او بساعاتها فيقال هذه الحركة فيها ساعة او نصفها او اثني عشر ساعة
فثبت بمجموع ما تقرر ان الزمان هو مقدار حركة الفلك الاعظم انما ثبت ذلك
بتقدير ذاتيات الذي حركته اعظم الحركات فانه يقطع في كل يوم دايرة
ما بين المشرق والمغرب ولا شي من حركات الافلاك التي هي المستديرة كذلك
وحاصل هذا ان ارسطو لما ادعي ان الزمان هو مقدار حركة الفلك الاعظم
اثبت ذلك بتقدير ذاتيات مفهوم الزمان وبعض لوازمه لذلك المقدار
فاثبت له الكمية بالتفاوت الذي فيه اذ مقدار الدورة اكبر من مقدار
النصف واثبت له الاتصال بمنع التركب من الانات وكل ما هو كم غير مركب
فهو متصل وبين منع التركب فيه بانه يستلزم وجود الجزء الذي لا يتجزي
من جهة انطباقه علي الحركة المنطبقة علي المسافة وكل ما كان في احد
المنطبقين فهو في الاخر وقد وجد في الكم الجزء علي تقدير تركبه لان الكم
المتركب يتركب من الوحدات ولا تنقسم وهذا الانطباق يذكر وينفي هذا
الاستلزام ولقايل ان يقول ان كان العرض يقبل التركب من الاجزا التي
لا تتجزي ثبت بالتركب الجزء بلا انطباق وان لم يثبت له ثم الانطباق فيه

لا يستلزم الجزء لعدم وجوده في احد المنطبقين الا بالتوهم فليتامل واثبت
له كونه مقدار حركة مستديرة كما هو المفروض فان غير المستديرة تنقطع
لتناهي الابعاد كما ياتي والزمان لا يطرا عليه العدم اذ لو طرا لكان في الزمان
لكونه بعد الوجود فيلزم التسلسل كما تقدم واثبت له كونه مقدار اسرع
الحركات واسرعها حركة الفلك الاعظم بسبب ان الاسراع اقل الحركات والاقل
به يقدر الاكثر والاصغر به يقدر الاكبر والزمان به يقدر الحركات وقد اثبت
بالجملة لذلك المقدار الكمية والاتصال الذين هما من الذاتيات والدوام
والاسرعية الذين هما من لوازم الذاتيات والمطروق ان الذاتيات من
التصورات المدركة بالمعرف لا بالحجة والجواب ان الذاتيات قد يحتج عليها
كما اذا تصور الشي في الجملة وتعلق الغرض باثبات بعض الاوصاف له
لوقوع النزاع فيها وتلك الاوصاف من الذاتيات كالنفس يستدل علي
جوهريتها والجسم يستدل علي تركبه من الهيولي والمادة وقد يستدل
علي ثبوت الذاتيات التي علم انها للمفهوم الفلاني مثلا لشي كلي ليتبين
ان ذلك الشي هو الذي ثبت له ذلك المفهوم وان لفظه مرادف للفظ ذلك
المفهوم كلفظ مفهوم الزمان ولفظ مقدار حركة الفلك الاعظم لما حققت
ذاتيات مفهوم الزمان له كان لفظاهما مترادفين وقد يستدل علي
الذاتيات في المفردات ليتحقق انها جزئيات ذلك المفهوم فلا اشكال
ورد دليل ارسطو المذكور **بانه** مبني علي اصول فاسدة منها ان الحركة
المستقيمة لا بد من انقطاعها لتناهي الابعاد التي يصح ان يطابقها بعد الجسم
والاصح ان لا يتناهي الجسم والبعد فيه يصح الحركة ولا يمكن دوامها لرجوع
المتحرك من النهاية علي الدوام لان بين كل حركتين مستقيمتين من متحرك
سكون وهذا لا يتم لما ياتي من بيان خلل دليله ومنها امتناع جزء لا يتجزي
والصحيح خلافه ومنها امتناع فنا الزمان لما ذكر من ان عدمه يستلزم
تسلسل الازمان وهو فاسد ايضا **ومع ابتناء يه علي هذه الاصول**
الفاسدة انما يتم علي تقدير تسليمها **لو كان** قوله في بيان كميته انه
يقبل التفاوت والتساوي وذلك من خصايص الزمان مسلما علي الاطلاق
ولكن لا يسلم اذ **قبوله التفاوت** الموجب لكونه كما هو قبوله ذلك التفاوت

لذاته والذي بين انما هو مجرد قبول التفاوت فيجوز ان يكون عرضيا كما في الحركات
فلا يدل قبول التفاوت مطلقا علي كون القابل كما لجواز ان يكون القبول عرضيا
لا ذاتيا والحاصل ان قوله ان مقدار حركة الفلك كم لكونه يقبل التفاوت
ان اراد انه يقبله لذاته فهو دعوي وكونها ضرورية غير مسموع وان اراد
القبول مطلقا لم يدل لجواز كونه عرضيا **ثم عورض** استدلال ارسطو علي
ان الزمان مقدار حركة الفلك **بوجوه ثلاثة احدها** ان قوله انه مقدار
غير القار وهي الحركة لان الزمان متغير ولا يكون المتغير مقدارا لغير المتغير
والالزم ثبوته لا يتم **لان غير المتغير كالجسم وسكونه** اي سكون الجسم
بل والواجب تعالي **وجميع المجردات** التي لا تقبل التغير عند الحكما كالعقول
والنفوس كل ذلك **يتصف بالكون في الامس والغد واليوم** فان الموجود
وان كان واجبا يقال فيه كان امس واليوم ويكون غدا كما يقال في **الحركة**
التي جعلتم الزمان مقدارها كانت امس واليوم وتكون غدا **من غير فرق**
بين القبيلين ومعلوم ان الزمان انكان مقدار الحركة انما ثبتت له تلك
المقدارية من كون الحركة حاصلة فيه باعتبار المضي والاستقبال
والحال فيطابق الحركة باحواله الثلاثة فيكون مقدارها فان كان
الكون في المضي والاستقبال والحال يوجب المقدارية فهو يوجبها في
الثوابت والمتغيرات والا فينفيهما اذ لا فرق وقد علم ان المتغير وهو الزمان
لا يكون مقدار الثابت كما سلم الخصم فيلزم ان لا يكون مقدار المتغير
ايض لان الوجه الذي ثبت به كونه مقدار المتغير لو تم لزم كونه به مقدارا
للثابت لكن كونه مقدار الثابت لا يصح بالاتفاق فيلزم ان لا يكون
مقدارا للمتغير ايض لعدم الفرق بينهما في موجب المقدارية والحاصل
ان الانطباق هنا هو ان يكون شيئان متقابلي الاجزا بحيث يكون كل جزء
من هذا في مقابلة جزء معين من ذلك ويكون كل جزئين منهما مصطحبين
في القبلية والبعدية والانية علي ما يشمله ما تقدم في برهان التطبيق
واذا كان الانطباق هو هذا هنا فانطباق المتغير علي الثابت محال
كما لا شبهة لان المتغير تقتضي متعدد اجزا فلا تقابل اجزا من الثابت واذا تقرر
هذا فلو صح كون الزمان مقدار الحركة لامتنع كونه منسوبا للثابت

وبيان

وبيان الملازمة انه علي هذا التقدير متغير لكونه مقدار الحركة المتغيرة ومقدار
الشي يكون علي حسبه فان كان ينقضي ذهب مع كل جزء منه جزء من ذلك المقدار
والابقي المقدار اكثر من ذي المقدار وهو محال بالضرورة وان كان لا ينقضي فهو ثابت
والمفروض خلافه واذا كان متغيرا امتنع ان ينسب اليه الثابت بالكون في ماضيه
ومستقبله وحاله لان ذلك يقتضي مطابقته له فيكون مقدارا له لانه انما
جعل مقدار الحركة لنسبتها له في الوجود حالا ومضيا واستقبالا والا فلو لم تقارنه
فيما ذكر لم تنطبق عليه فلا يكون مقدارا لها لكن امتناع نسبة الثوابت الي
الزمان محال للقطع بان الجسم الثابت مثلا موجود حالا ومضيا واستقبالا
فما ادي الي امتناع نسبة الثوابت محال وهو كونه مقدار الحركة وذلك هو
المطلوب فقد تبين بهذا ان الكون في المضي والاستقبال والحال ان كان
يستلزم للزمان المطابقة والمقدارية لغيره استلزمها في الثوابت والحركات
وهو محال في الثوابت فيكون محالا في الحركات وانما كان محالا في الثوابت لما
علم بالضرورة ان ما يكون مقدار المتغير لا يكون مقدار الثابت وان لم
يستلزم ذلك لم يستلزمه فيهما معا فلا يكون للحركة كما ادعوا وهذا الكون
في الاحوال الثلاثة هو الذي توصلوا به الي المقدارية فبطل مدعاهم
وبهذا الذي قررنا هنا **يظهر** ايض **انه** اي الزمان **ليس مقدار الوجود**
علي الاطلاق كما ادعاه ابو البركات حيث قال ما لا يكون وجوده زمانيا
بان لا ينقضي بتقضيه يكون لبقائه مقدار من الزمان كما يكون للزماني
فالموجود حال بقائه يكون لوجوده مقدار من الزمان في حال بقائه ورده
بان الوجود للثابت ثابت والزمان غير ثابت فلا يكون مقدار الوجود
لان المتغير كما قررنا **لا ينطبق علي الثابت وبالعكس** اي لا ينطبق الثابت
علي المتغير فالمقدار في نفسه ان كان متغيرا لم ينطبق علي الثابت كالزمن
مع الوجود وان كان ثابتا كغير الزمان لم ينطبق علي المتغير كالحركة
فالزمان لا يكون مقدار الوجود الثابت لان مقدار الشي منطبق عليه
بحيث يفني بفنائه ويبقي ببقائه اذ الانطباق لابد فيه من مصاحبة
الاجزا من كل من المنطبقين لما يقابله في القبلية والبعدية والانية كما
قررنا وانما جعل الانطباق هنا كذلك لانه هو المستلزم للمقدارية حيث

احدهما صفة للمتساوية مقدارية للاخر والا فلو جوز تطابق فاني الاجزا
بوجوده ما لم يكن احدهما مقدار للاخر وقد بسطنا هذا المحل لايجاز هم فيه
مع ان المقصود في هذا الشرح تمام البيان ما امكن ويرد هنا زيادة على
هذه المعارضة ان المقدارية التي اثبتوها للزمان بالنسبة للحركة ان كان
معناها كون اجزاءه على قدر اجزايها فان كان جوهرا على قدر مخصوص
فالجوهر لا يكون مقدار للعرض وان كان عرضا فالعرض لا يتجزي وان اريد به انه
نفس المقادير المعلومة من طول وعرض وعمق عاد الزمان مقدارا ثابتا وعادت
الحركة جسما اذ لا نعقل الابعاد الا فيه وهو فاسد وقد تقدم مثل هذا **ثانيهما**
اي ثاني الوجوه التي عورض بها دليل ارسطو ان الحركة تطلق على معنيين
احدهما الحصول في الوسط كما تقدم وسياتي وثانيهما الامر الممتد من مبدا
التحرك الي منتهاه فان كانت **بمعنى الكون في الوسط** اي حصول الجسم فيما
بين الحيز المنتقل عنه وما بعد ما يليه فهي امر **ثابت مستمر** من المبداء الي
المنتهي **فمقداره** اي مقدار ذلك الحصول في الوسط الذي هو امر ثابت
لا يكون الا ثابتا **لا متغيرا** اذ هو مقدار ما هو غير سيال اتفاقا فبطل كونه لكن الزمان سيال
على هذا مقدار الحركة هذا ظاهر الا انه سياتي البحث في كون الحركة بهذا
المعني ثابتة ان كانت الحركة **بمعنى الامر الممتد** من المبدا الي المنتهي فهي
امر **وهمي** لا وجود له الا في الاوهام ضرورة ان اوله لا يجامع اخره لانقطاعه
قبله فلا يوجد مجموعا في الخارج وانما يوجد مجموعا في الوهم وقد تقدم
هذا واذا كان الخط المسمي بالحركة على هذا وهميا **فلا يكون مقداره**
الذي هو الزمان على هذا **موجودا** في الخارج بل في الوهم فيلزم كون الزمان
عدميا وهو عكس المدعي وانما قلنا ان مقدار الوهمي وهمي لان مقدار الشي
وصفه الاثري الي مقدار الجسم من الطول والعرض والعمق ووصف الوهمي
لا يكون موجودا فقطعا **ثالثها** اي ثالث الوجوه التي عورض بها استدلال
ارسطوا **ان** الزمان علي دعواه عرض من جملة الاعراض اذ هو مقدار
الحركة ومقدار الشي عرضه فيستدعي محلا يقوم به وهو الحركة او محلها
والزمن يتحقق عند العقل بدون هذين المحلين اذ يعم وجوده مع عدمهما
اعني الحركة وفلكها فلا يكون عرضا لان **ثبوت العرض مع عدم محله** بد..

الا

الاستحالة فالحركة مثلا بدون ذات المتحرك والبياض بدون ذات الابيض
والعلم بدون ذات العالم ظاهرة الاستحالة **بخلاف ما نسميه الزمان** وهو مقدار
سيال يصح به تحقق التقدم والتاخر في الاشيا فانا لو فرضنا الحركة وفلكها معدومين
حكم العقل بتقدره في نفسه بدونهما ولو كان مقدار حركة الفلك كان اثباته عقلا
بدون حركة الفلك كاثبات مقدار الجسم التعليمي او الطبيعي بدونه وكاثبات ليس
البياض في نفس الامر بلا ذات الابيض وكذلك العلم قطعا بان هذا المقدار
يحققه في نفسه مستقل الحاكم بحدوث الفلك قبل وجود ذلك الفلك وحركته
وكذا يحققه من لا يدري الفلك ولا حركته فدل ذلك على ان الزمان الذي
هو المقدار ليس مقدار حركة الفلك **وبهذا** ايضا **يظهر انه ليس نفس الفلك**
ولا حركته كما قيل لانه يحققه العقل دونهما ولو كان نفس احدهما لم يفهم منه الا
معني احدهما وهو ظاهر **واجيب** عن كل وجه من هذه المعارضات بجواب
اما **عن الاول** وهو ان حصول غير القار كالحركة في الزمان كحصول غيره
كالجسم فلا فرق اذ يقال كان الجسم امس واليوم وبعده كما يقال كانت الحركة
في ذلك فان كان ذلك الحصول يوجب الانطباق والمقدارية فيهما ويلزم كون
السيال المتغير منطبقا علي الثابت ومقدارا له وهو فاسد والا نفيهما ويلزم
كونه ليس مقدارا للحركة وهو نقيض المدعي فقد اجيب **بان غير المتغير** وهو
الثابت كالجسم وسكونه **انما ينسب الي الزمان** نسبة لا تقتضي الانطباق والمقدا رية
اذ نسبته للزمان **بالحصول** اي بحصول ذلك الثابت **معه** اي مع الزمان **لا** بحصوله
فيه وفرق بين حصول الشي مع الشي وحصوله فيه فان الاول لا يقتضي
الانطباق والمقدارية الاتري الي حصول السما مع الارض فانه لا انطباق بينهما
يقتضيها كحصول الحركة في الزمان اذ حصول الشي في الشي يقتضي مساوات
الحاصل للمحصول فيه فيكون علي قدره ويطابقه فاذا طابقه كان مقداره
بحيث لا يكون بينهما زيد ولا نقص واذا تقرر هذا فمن المعلوم ان المطابقة انما
تكون بين المتغيرين او الثابتين معا لا بين المختلفين فالثابتان المتطابقان
ليسا بما نحن بصدده اذ هما الجسم الطبيعي والتعليمي وبقي ثلاثة اقسام
المتغيران والثابت والمتغير والثابتان الغير المتطابقين ونسبة كل من
هذه الثلاثة الي الاخر لها معقول تخالف به الاخري ويستحق ان تسمي باسم

يخالف به تسمية الاخري فنسبة المتغير بالمتصرم والانقطاع الي مثله في ذلك
وهي التي قلنا انها بالحصول في الشي قسم وهو الزمان اي هو المسمي بالزمان
وذلك كنسبة الحركة الي المقدار المتصرم التي تحصل فيه ونسبة الثابت الي
المتغير كنسبة وجود الجبل والارض الي المقدار الذي تقع فيه الحركة قسم
وهو الدهر اي هو المسمي بالدهر ونسبة الثابت الي الثابت كنسبة الارض
الي السما قسم وهو السرمد اي هو المسمي بالسرمد وهاتان النسبة الاخيرتان
هما بالحصول المعي كما تقدم وكان حصول المتغير في المتغير ناشي عن حصول
الثابت مع المتغير اذ حصول الجسم الذي شانه الثبات سابق علي حصول
حركته وحصول الثابت عن علته التي هي ثابت ايض عنه ينشا حصول
ذلك المعلول في الزمان فصار السرمد كانه علة الدهر والدهر كانه
علة الزمان واذا تقرر هذا لم يثبت ان الزمان لايكون مقدار الحركة
لان حصولها ليس كحصول الجسم في الزمان ولا كحصول الثابت مع الثابت
اذ الاول حصول الشي في الشي وهو يقتضي الامتداد الذي تتحقق به
المقدارية والاخيران لايقتضيان الامتداد وهذا الجواب في غاية الضعف
ولذلك قال المحشي فيه هذا تطويل خال عن التحصيل يعني لان الحصول
المعي والحصول الظرفي يجمع اعتباران كلا منهما نفس الاخير باعتبار الزمان
لان الزمان اذا سلم وجوده وانه ظرف تقع فيه جميع الكواين فيصح ان يعتبر
ان الواقع فيه قارنه فيكون حصول ذلك الكاين معيا وان يعتبر انه مظروف
له فيكون حصوله ظرفيا فالتفريق بين الحصول المعي والظرفي لايجري
لاتحادهما في الحقيقة باعتبار الزمان وانما اختلفا بالاعتبار فلا يجري
فرقا حقيقيا تندفع به المعارضه ثم ان اعتبر في الانطباق تقارن الاجزاء
وتقدمها لم ينطبق علي المتغير وان لم يعتبر الا مجرد الدوام مع الدوام في
الجملة ولو بتجدد مثال في احد الدايمين صح في المختلفين والمتماثلين ولو
بالثبوت كوجود الشي في اليوم والامس والغد ان كان الخصم يسلم انه انما
يفيد الانطباق لم يصح الاستدلال به علي كون الزمان مقدار الحركة
لصحته في غير المتغيرين ولا دليل للخصم سواه قطعا وان التزم انه انما
يفيد انطباق المتغير علي المتغير رد عليه بالمشاهده لان الجسم الثابت

كان

كان في هذه الاحوال وهذا التحقيق لاتدفعه التسامي الاصطلاحية مع ان
مقتضي ما ذكر ان الزمان هو النسبة بين المتغيرين والمقدار ان الزمان هو
احد المتغيرين فصار هذا الكلام تطويلا خاليا عن التحصيل واما عن الثاني
وهو ان الحركة التي جعل الزمان مطابقا ومقدارا لها ان اخذت بمعني الحصول
في الوسط فهي شي واحد لاينطبق عليها الامتداد الذي هو الزمان ولايكون مقدارا
لها ان اخذت بمعني الخط المتوهم من الابتدا الي الانتها فهو وهمي لاخارجي
فمقدارها الذي هو الزمان لايكون الا وهميا فيبطل كون الزمان موجودا فقد
اجيب انا لانريد الحصول في الوسط الذي هو شي واحد من الابتدا الي الانتها
بل نريد نفس الخط الذي هو من الابتدا الي الانتها لكن لامن حيث ظاهره انه
لانه وهمي بل من حيث ما اوجبه بسيلانه وهو امر وجودي فيطابقه الامر
الوجودي من الحركة بسبب ايجابه خطا مثله بسيلانه فههنا امتداد به
يصح التطابق وموجبه وهو وجودي به ينتفي عدم الزمان ولا استحالة
في مقابلة سيال لسيال بهذا الاعتبار لانه كما لايجب بل يمتنع في وجود غير
القار اجتماع جزئين فيه يعني انه اذا نظر الي وجود شي غير قار كالحركة السيالة
فانه يمتنع اجتماع جزئين من ذلك السيال في وجوده بان يوجدا معا وكما يمتنع
اجتماع الجزئين في السيال فكذا يمتنع اجتماع الجزئين في وجود مقداره اي مقدار
ذلك السيال بمعني انه كما ان الحركة يدرك في وجودها شي سيال يفعل بسيلانه
خطا مثل خط الحركة فيكون مقدار الحركة وحاصله ان ههنا امتدادا وهميا
بالنسبة الي الحركة وبالنسبة الي الزمان لايقبل القسمة الا وهما به اعتبرت
المقدارية اعني مقدارية الزمان للحركة ولايلزم من ذلك عدم الزمان ولا
عدم الحركة لان الفاعل لذلك الخط من القبيلين وجودي سيال فكانت اجزا
الحركة مقدرة باجزا الزمان لان استوا الخط يدل علي الاستوا في الاجزاء
ولايخفي ضعف هذا الجواب لان حاصله ان للزمان اجزاء دقيقة سيالة
علي قدر اجزا الحركة لان خطهما الوهمي واحد وفيه اعتراف بتالف الزمان
من الانات فيلزم علي مذهبهم جزء لايتجزي كما تقدم وهو محال عندهم
وفيه ايض ان الموجود من القبيلين ان كان واحدا من اول الخط الي اخره
فلا امتداد ولا سيالة وعليه يلزم ان زمان الطوفان موجود الان والحركة

منه الي الان كذلك والبديهة تدفعه وان كان الموجود اولا قد انقضا ثم خلفه اخر
فهي افراد متتابعة كل منها مباين لغيره وكل فرد ذهب مع ما يقابله ولا فرد لذلك
الفرد علي حدة حتي يكون الزمان المقابل له هو قدره وقدر المجموع وهمي لعدم
صحة وجود المجموع فبطلت الحيلة ثم هذا كله انما ينبني علي صحة قيام العرض
بالعرض والا لم يكن الزمان قدر الحركة لان قدر الزمان وصفه وقد علمت
ما في قيام العرض بالعرض واما عن الثالث وان الزمان لو كان مقدار الحركة
الفلك كان عرضا فلا يتصور قبله وبعده وهو باطل لانه متصور مقدر
في نفسه ولو لم تكن حركة ولا فلك فان من لا يعرف الفلك ولا حركته او ينفيهما
يقرر مقدارا سيالا تتحقق به القبلية والبعدية في الاشيا فقد اجيب
بان مبناه اي مبنى تقرير العقل لذلك المقدار السيال عند تحقق عدم
الفلك وحركته واثباته دونهما انما ذلك علي حكم الوهم يعني ان ذلك
التقدير من فروع احكام الوهم الذي يفرض اشيا بلا تحقق وذلك كما يحكم
بان ورا العالم فضا لا نهاية له ورد هذا الجواب بان المقدار السيال هكذا
يفهم مع حركة الفلك وبدونها فان كان حقا ففي الحالين فلا يكون مقدار الحركة
الفلك لثبوته دونها وان كان وهميا ففي الحالين فلا يكون محققا وجوديا
كما هو مدعي الخصم وجعله وهميا في احدهما دون الاخر مع استوا ما يدرك
في الحالين يحتاج الي برهان الفرق والا كان تحكما وبرهان الفرق لم يوجد
ولما وردت هذه الاجوبة بما اشرنا اليه وتحقق بذلك ضعفها اشار الي ذلك
بقوله والكل ضعيف كما اشرنا الي ذلك بردها وذهب القدما من الفلاسفة
الي انه جوهر مستقل اي مجرد من المادة والصورة الذين هما اصل الجسم
فليس عرضا يحتاج الي موضوع ولا جسم يحتاج الي المادة والصورة ثم اختلفوا بعد
ذلك في وجوبه وامكانه فقيل انه واجب لذاته لامتناع عدمه سابقا ولاحقا
اذ لو كان معدوما سابقا لزم عند طريان وجوده كونه في زمان وظرف وجود
الشي يستحيل ان يكون هو نفسه والكلام في الزمان الثاني كالاول فيلزم التسلسل
وان كان معدوما لاحقا كان عدمه الطاري في زمان فان كان ذلك الزمان هو
الاول لزم وجود الشي حال عدمه وان كان غيره فالكلام فيه كالاول فيلزم
التسلسل وكل ما يمتنع وجوده سابقا ولاحقا فهو واجب بالذات ورد

هذا

هذا الدليل بانه اي امتناع عدم الشي اولا واخرا لا يقتضي الوجوب الذاتي
وانما يقتضي الوجوب الذاتي لو كان يقتضي امتناع العدم مطلقا اي من غير تقييد
الامتناع بشرط او علة وليس كذلك لجواز ان يكون موجب الامتناع اولا واخرا
علة اقتضته ولا يكون موجبه الذات فيكون ممكنا لذاته واجبا لغيره ولما
لاح هذا قيل انه ممكن واليه ذهب افلاطون واشياعه نظرا الي ان كل ما لم
يتم عليه دليل الوجوب ولا الاستحالة جعل في دايرة الامكان وعمدتهم
اي عمدة القدما المذكورين في انه ليس جسما ولا عرضا يتقوم بالموضوع
بل هو جوهر مستقل القطع اي عمدتهم انا نقطع بالضرورة بوجوده اي بوجود
الزمان وان لم يكن جسما ولا حركة اي نقطع بانه موجود وان كنا نفينا عنه
كونه جسما وكونه حركة او كونه وصف احدهما فافاد ذلك انه غيرهما وحاصله
ان الضرورة قاضية بذلك حتي انه يدركه من لا يتاتي منه النظر في دقايق
الامور كالعامة ممن لا يثبت جسم الفلك ولا حركته ولا يخفي ان الضروري هو
ادراك امر يتقدر في الاذهان بالساعات والشهور والسنين مع احتمال انه امر
وهمي واما كونه امرا وجوديا غير جسم ولا عرض فليس ضروريا قطعا وتحقيق
امر الزمان الذي هو مقدار يوجد في المعقول وينقسم الي الساعات والشهور
والايام وتتقدر به الاشيا ليكون مقدارها مطابقا لها انه لا يخلو اما ان يدعي
انه جسم او عرض او غيرهما فاما دعوي الجسمية فظاهر بطلانها اذ لا يتقدر
جسم باخر الا باعتبار الابعاد الثابتة والزمان منصرم وكذا لا تتقدر الحركات
بالجسم وهو ظاهر اذ ما يتقدر بمقدار الجسم مذروع واما دعوي العرضية
فكذلك لانه لا يتوقف اثباته علي محل يقوم به والا لم يدرك الا بمحل ينضاف
اليه كانضياف البياض لذات الابيض واما دعوي كونه غيرهما فاما بكونه
صفة واما بكونه موصوفا باطل كونه صفة والا لم يعقل الا في محل كما
تقدم في كونه عرضا اذ لا فرق بين المتغايرين الا في العموم والخصوص وباطل
كونه موصوفا لانه ان قدر قديما لزم وجود الطوفان مثلا الان والبديهة
تبطله وان قدر حادثا لزم انا ادركنا مخلوقا ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم
واتفاق وجدان العقلا علي عدم ادراك غير هذين مع ادراك الزمان يبطله
وايضا لا يصح وجود الحادث الا في زمان فيلزم تسلسل الازمان فتعين مذهب

المتكلمين وانه امر عدمي بهذا التقسيم مع زيادة ما استدلوا به واعلم انه لا يضر
في العقيدة التردد في امر الزمان ولا دعوي وجوده لان قدمه ينفيه الدليل
السمعي والعقلي وما سوي ذلك لا يضر فيه فافهم **المبحث الثالث**
من مباحث الكم **في المكان** الذي هو امر متصور بالضرورة من جهة انه ينتقل
عند الجسم واليه ويحل فيه **والمعتبر من المذاهب** في معناه مذهبان احدهما
انه هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي فاذا حل
الما في الكوز مثلا كان حالا في مكان هو سطح ذلك الانا الباطني منه وهو الذي
ماس به ظاهر الما وكذا اذا حل جسم في الهوا فقد حل في مكان هو باطن الهوا
المماس لظاهر ذلك الجسم ومعلوم ان هذا القول يقتضي ان المكان لا يعقل
الا بين جسمين يتماسان وان ما بين جوانب السطح المماس ليس بمكان للجسم
الحال الا ان نعتبر فيه سطوح تتماس الي ما لا يتجزي وهو بعيد وثانيهما
ما اشار اليه بقوله **او البعد** اي المكان اما السطح المذكور علي قول او البعد
علي اخر واراد بهذا القايل بالبعد البعد **الذي ينفذ فيه بعد الجسم** وذلك
ان هنا بعدين احدهما وصف للجسم وهو البعد المسمي بالجسم التعليمي المعبر
عنه بالابعاد الثلاثة التي هي الطول والعرض والعمق ولما كان في زعمهم
وصفا موجودا في الجسم امتنع مجامعته لمثله في الجسم لامتناع اجتماع المثلين
وثانيهما بعد موجود في نفسه ينفذ فيه بعد الجسم فيتحد فيه بعد الجسم
ويطابقه وهذا لما كان عندهم خارجا عن الجسم صح مجامعته لبعد الجسم
اذ ليسا وصفين موجودين في محل واحد فان الاول مادي لقيامه بالمادة
التي هي الهيولا وحصلت فيه صورتها وثانيهما خارجي مفارق هو مكان
الجسم الطبيعي والي هذا اشار بقوله **فان من البعد** اي انما قلنا ان المكان
بعد ينفذ فيه بعد الجسم لان من البعد **ماديا يحل في الجسم** ويكون وصفا له **ويمانع**
في الجسم **ما يماثله** لاستحالة اجتماع الامثال وبه يفارق الجسم المجردات
التي لا مادة لها ولا صورة واذا حل في المادة التي هي الهيولي كساها الصورة
التي بها تتحقق تلك المادة ولذلك سمي ماديا **و**من البعد ما يكون **مفارقا**
لمادة الجسم ولا يحل فيه بل **يحل فيه** بعد **الجسم ويلاقيه بجملته بحيث**
ينطبق ذلك البعد المفارق **علي بعد الجسم ويتحد به** بعد الجسم بان يكون

علي

٢٠٧

علي قدره من ذراع او اقل او اكثر اذ لا استحالة في ملاقات بعدين احدهما خارج
عن موضوع الاخر وانما المحال اجتماع المثلين في موضوع واحد فهنا بعد خارج
عن بعد الجسم هو المكان **الا انه عند افلاطون** هو مكان **موجود** في الخارج
ويمتنع خلوه عن شاغل يملاه من جسم كثيف او خفيف وانما قال ذلك لدليل
قام عنده ياتي ذكره **و**هو **عند المتكلمين** مكان **مفروض** في الاذهان لا وجود
له خارجا **يمكن خلوه** عن الشاغل لدليل قام عندهم ياتي ايضا وكونه مفروضا
لا وجود له خارجا لا ينافيه كونه غير مشغول او مشغولا بالامور الخارجية
لان كون الشي اعتباريا لا يقتضي ان لا تكون له نسبة للامور الخارجية فان الاعتبا
تتصف بها الامور الخارجية وتختص بها **و**ذلك المكان المسمي بالبعد لمطابقته
للبعد الجسمي المادي **هو المعني بالفراغ المتوهم الذي لو لم يشغله شاغل لكان**
خاليا بمعني انه هو الذي نقول فيه انه مكان متوهم يمكن خلوه وانما عرض له
الشاغل ويمكن انتفا ذلك الشاغل فيكون خاليا فالمراد بهذا الكلام بيان امكان
الخلو وان عبارته بعروض الشاغل ولا يلزم ذلك الشاغل عقلا وليس
المراد ظاهر العبارة وهو انه لولا الشاغل لكان خاليا فانه معلوم انه كلما
انتفي عنه الشاغل فهو خال عن ذلك الشاغل وانما المراد ان انتفا الشاغل
ممكن فيتحقق الخلو وقد اشتمل هذا الكلام علي امرين خلافيين احدهما
المكان اختلف فيه هل هو بعد او سطح وثانيهما خلوه اختلف فيه هل يمكن
او لا فهنا **مقامان** نتكلم فيهما علي الامرين المقام **الاول في ان المكان** هل
هو السطح او هو البعد فيحتاج الي الاحتجاج علي الاول عند قايله وعلي
الثاني عند قايله **حجة السطح** اي الحجة **الدالة** علي انه سطح **وجوه**
ثلاثة **الاول** منها **انه** اي المكان ان لم يكن سطحا فاما ان يقال انه بعد
موهوم كما عليه المتكلمون او بعد موجود كما عليه الحكما وكلا المذهبين فاسد
فتعين كونه سطحا ولا يمكن ان يدعي انه غير بعد ولا غير سطح لانه لا يتصور في المكان
الذي هو محل حلول الجسم غيرهما ووجه فساد كونه بعدا موهوما ان المكان
موجود قطعا ولا شي من البعد الموهوم بموجود فلا شي من المكان ببعد موهوم
اما الكبري فواضحة اذ المراد بالموهوم هنا المعدوم واما الصغري فلان المكان
يقبل التفاوت فيقال مكان هذا الجوهر يفوت مكان ذلك بذراع او اكثر طولا

اوعرضا ويقبل الاشاره الحسية فيقال هنا كان زيد وهنالك كان عمرو و يقبل
الانتقال منه و الانتقال اليه فيقال انتقل الجسم من هذ المكان الي ذلك المكان
والعدم المحض لايقبل التفاوت ولا الاشارة الحسية ولا الانتقال اليه بالحلول
فيه اومنه بالانفصال عنه وهذه امور واضحة حتي ان منعها كالمكابرة فثبت
بهذا ان المكان ليس ببعد موهوم هكذا قالوا وقد يقال لامانع من التفاوت في
العدميات باعتبار ما تضاف له كعدم عشرة بثبوت عدم واحد فالمكان تفاوته
باعتبار مايحل فيه وقياسه به ولولا ذلك لم يعقل وكذ الانتقال من العدم
فانه بمعني الاستدلال من العدم يتحقق من الموجود كانتقال الجرم من عدم
شي الي الاتصاف بذلك الشي والاشارة الحسية يجوز ان تكون الي العدم
باعتبار موصوف ذلك العدم فيقال هذا العمي في عين زيد اقدم من العمي
في عين عمرو مثلا فلم لايجوز ان يكون المكان من هذا القبيل ولو سلم ان
الاشاره والانتقال وقبول التفاوت لايكون للعدميات لم نسلم ان المكان
عند من يقول بانه غير موجود هو نفس العدم بل هو امر عدمي و فرق بين
العدم والعدمي فيصح التزام ان العدمي تعرض له هذه الامور واما وجه
فساد كونه بعدا موجودا فلانه لوكان بعدا موجودا لزم احد امرين احدهما
التسلسل وكون الشي داخلا في الشي وخارجا عنه وثانيهما امتناع اتصاف
الجسم بالبعد وكلاهما فاسد ولزوم احد هذين متحقق اذ البعد الموجود
كما زعموا ان قبل بنفسه الحركة الاينية كالجسم ومعلوم انما هي الانتقال من
مكان الي مكان كان له مكان وتسلسل المكان بان يوجد منه مالا ينتهي وانما
لزم ذلك لانه حينئذ ينتقل من مكان و يحصل في اخر ثم مكان المكان مثله
وهلم جرا فيلزم ماذكر وعلي هذا يلزم ايضا ان جميع الامكنة تفتقر الي مكان
اذ الغرض ان حقيقة المكان يقبل كل فرد منها الحركة المستلزمة للمكان فكل
ماهو من افراد حقيقة المكان فله مكان ومكان الجرم الذي هو الحيز من جملة
الامكنة فيكون داخلا فيها اي في تلك الامكنة لكونه احدها واحد الاشيا
منها ومع ذلك يكون خارجا عنها لكونه ظرفا لها كساير الاشيا القابلة للحركة
الاينية لان الكلام فيما هو ظرف لكل قابل للانتقال وظرف الشي خارج عنه
فقد لزم علي تقدير صحة انتقال المكان التسلسل وكونه داخلا في الامكنة

خارجا عنها وكلاهما فاسد هذا ان قبل الحركة وان لم يقبل الحركة لم يقبلها الجسم
لما فيه اي لما في الجسم من البعد اللازم له اذ لايتصور الجسم الا بالابعاد الثلاثة
المقدارية من طول وعرض وعمق فاذا كان البعد بنفسه لايقبل الحركة
فموصوفه وهو الجسم لايقبلها اذ هو ملزوم لمنافي الحركة وملزوم المنافي
للشي مناف لذلك الشي وهذا ابنا علي ان بعد الجسم والبعد المكاني حقيقة
واحدة فاذا كان احدهما منافيا للحركة كان الاخر منافيا لها فيلزم كون الجسم
الملزوم للبعد منافيا للحركة وهو باطل ضرورة ومشاهدة الثاني من الاوجه
المستدل بها علي ان السطح هو المكان انه لايكون بعدا موهوما لبطلانه ضرورة
واستدلالا كما تقدم ولايكون بعدا موجودا ايضا لان تمكن الجسم حينئذ اي
حين اذ نفرض المكان بعدا موجودا انما هو مع بقا المكان لامع انتفايه والا تمكن
الجسم في غير مكان وذلك التمكن يستلزم نفوذ بعده اي بعد الجسم في البعد
المكاني ومعني نفوذ البعد في البعد المكاني مقاطعته له ومداخلته اياه
واذا كان بعد الجسم الذي هو وصفه مداخلا للبعد المكاني وممازجا له بقطعه
اياه فحينئذ يكون فيه اي في الجسم بعدان المادي وهو الذي صار به الجسم
ذا صورة والمكاني وهو المداخل لبعده عند حلوله فيه واذا لزم تحقق
بعدين في الجسم فالجسم يجتمع المثلان فيه معا وهما البعدان واجتماع المثلين
محال كما علمت وايضا علي تقدير ذلك النفوذ وذلك التداخل يرتفع الامان
عن وحدة هذه الذراع في الجسم مثلا ويرتفع الامان عن تساوي المتمكن
والمكان بمعني انه علي ذلك التقدير لايوثق ببعض البديهيات ككون
هذه الذراع الواحد واحدا وكون هذا المتمكن مساويا لمكانه وانما ارتفع
الامان عن مثل ذلك لان الذراع الواحد يحتمل علي تقدير تداخل الابعاد
ان يكون اثنين في نفس الامر بتلك المداخلة لا واحدا والمتمكن اذا فرض
مكانه خمسة اذرع مثلا يحتمل بالتداخل ان يكون هو عشرة اذرع فلا
يكون مطابقا لمكانه لكن كون الواحد اكثر بديهي البطلان وكون المتمكن
اكبر في المساحة من المكان بديهي البطلان ايضا ضرورة ان المتمكن مطابق
لمكانه لكن كون الواحد اكثر بلا زيد ولا نقص فثبت بهذا ان المكان ليس هو
بعدا موجودا لاستلزامه اجتماع الامثال وعدم الوثوق ببعض البديهيات

فتعين كونه سطحا اذ لا يمكن كونه غيرهما الثالث من الاوجه المستدل بها
علي ان المكان سطح ان كونه بعدا موهوما باطل بالضرورة والاستدلال كما تقدم
وكونه موجودا باطل ايضا لان البعد في نفسه حقيقة واحدة سوا كان
ماديا او مكانيا وحينيذ اما ان يفتقر ذلك البعد لذاته الي المحل لكونه
عرضا لابد له من المحل فلا يتجرد اي فيلزم ان لا يكون مجردا من المادة لاحتياجها
لها وهم يقولون المكان بعد موجود مجرد من المادة او يستغني عن المحل
لذاته فلا يحل اي فيلزم ان لا يكون فرد منه حالا في الجسم وهم يقولون بحلول
المادة في الجسم وحاصله ان البعد معني واحد فيبطل وجوده ادعاهم تجريد فرد
منه وعدم تجريد اخر اذ المعني الواحد لا يستلزم المتنافيين والجواب
عن هذه الاوجه الثلاثة انا ندعي ان البعد اعني المادي والمكاني متباينان
اذ لا يلزم من اشتراكهما في البعدية التي هي مجرد المقدارية تماثلهما في جميع
الذاتيات واذا جوز تباينهما لم يتم وجه من تلك الاوجه الثلاثة ضرورة
ان مبني الكل من تلك الاوجه علي تماثل البعدين وهو ممنوع بتجويز تباينهما
اما الاول وهو انه ان تحرك لزم ثبوت المكان له فيلزم التسلسل وكونه
داخلا في الامكنة وخارجا عنها وان لم يتحرك امتنع تحرك الجسم فقد
علم ان لزوم امتناع التحرك للجسم انما هو ان كان البعد ان مثليين والا
فالمكاني يمتنع تحركه والمادي تابع للجسم فلا يمنع تحرك الجسم
واما الثاني وهو ان نفوذ البعد المادي في المكاني يستلزم اجتماع
المثلين ولا يوثق بوحدة الذراع في الجسم ولا بمساوات المتمكن للمكان
فقد علم ايضا ان لزوم المثلين فرع تماثل البعدين وكذا عدم الوثوق
بقدر الجسم المعين وعدم الوثوق بتساوي المتمكن والمكان انما يلزمان
ان كان البعدان ماديين معا بان يتماثلا اذ بذلك يصح حلولهما معا
في الجسم فيتداخلان فيه واما اذا كان احدهما قايما بنفسه وهو
المكان والاخر وصف الجسم لم يصح اتحادهما وكونهما اثنين فاكثر
في المحل اذ الغرض ان احدهما هو الحال في الجسم فقط والاخر انما هو محل
له فكيف يتوهم تداخل بعدين فاكثر في المحل حتي لا يوثق بمقدار ما كان
في ذلك المحل مع ان احد البعدين مباين للاخر بحيث لا يكون معه في الموصوف

ثم

٢٢١

ثم هنا شي اخر وهو ان يقال اذا كان البعد الذي هو المكان موجودا لم يستحيل
ان يكون وصفا للقيامه بنفسه كما يستحيل ان يكون جسما فتعين ان يكون
ذاتا قايمة بنفسها غير جسم ولا وصف ويجب ان يكون محلا للحال فيه
وهو الجسم والبديهة تبطله ممازجة ذات من الذوات للجسم حال وجوده
خارجا وكون الذات المجردة محلا خارجيا للجسم اذ يستلزم ذلك كونه علي
قدره وتقديرا لمجرد فاسد لان التقدير في الذوات من خصايص
الاجسام بالضرورة فتعين كون المكان امرا عدميا هو الخلا المفروض
او يكون سطحا واما الثالث وهو ان البعد ان احتاج الي المادة لم
يتجرد وان لم يحتج لم يحل في الجسم فظاهر لانه انما يتم في اقرارهم
باستلزام المادي للحلول استلزام المكاني للتجرد ان تساويا في الحقيقة
فلا يكون لهما الا لازم واحد من هذين المتنافيين واما ان جوز اختلافهما
جاز ان يستلزم احدهما ما يباين ما يستلزم الاخر فقد تبين ان هذه
الوجوه مبنية علي اتحاد البعدين وحيث منع الاتحاد لم يتم واحد منها
واما حجة القايلين بالبعد وهو ان المكان ليس بالسطح فهو امور منها
انه اي المكان لو كان هو السطح لم يسا والمتمكن بمعني ان المكان لو لم
يكن بعدا بان كان سطحا لزم ان لا يكون المكان مساويا للمتمكن فيه والتالي
باطل للعلم بان مكان الجسم هو ما يحيره ويكون مطابقا له علي قدره من
ذراع او اكثر او اقل وبيان الملازمة انا وجدنا بعض الاجسام يكون
سطحها علي قدر مخصوص ثم اذا جعل علي هيية اخري كان سطحه
اكثر منه او لا مع انه لم يزد فيه ولم ينقص فالمتمكن واحد وسطحه الذي
هو مكانه لم يساوه لانه كان اقل ثم صار اكثر فساواه حيث كان اقل ثم
لم يساوه حيث كان اكثر او العكس وكذا البعد المتمكن علي سطح مخصوص
ثم اذا انقص منه صار سطحه اكثر اما الاول فكما اذا جعلنا المدور اي قطعة
مدورة من شمع مثلا صفيحة رقيقة وبالعكس وهو ان يجعل الصفيحة
الرقيقة مدورا فالمدور مثلا يكون بسطحه ذراعا طولا وذراعا عرضا
واذا جعل صفيحة رقيقة عاد مثلا سطحه مثلا خمسة اذرع طولا وخمسة
عرضا فقد ازداد السطح في هذا الجعل ولو جعل الرقيق مدورا انتقص

السطح فالسطح ازداد على المتمكن في الصورة الاولى وانتقص في الثانية واما الثاني فكما
اذا جعلنا في شمعة مكعبة في احد جوانبها وعمقنا النقرة وذلك بان ازلنا بعض اجزاء
الشمعة من ذلك الجانب حتى كانت هنالك حفرة فان السطح يكون اكثر مما كان
لازدياد سطح جوانب الحفرة على السطح الاول الذي كان في الظاهر فقد انتقص
السطح فكان المكان الذي هو السطح اكثر من المتمكن الذي هو الجسم وقد يجاب ...... الجسم وعظم
عن الاول بان الازدياد انما هو من اضافة اجزا السطح الاول وبذلك زاد الطول
والعرض اذ لم يعتبر في المد ورسطح الاجزا العمقية فالازدياد في السطح بسبب
الازدياد في الجسم باخراج الاجزا العمقية الى الخارج وعن الثاني بازدياد
السطح ايضا باضافة سطح العمقية البادي باسقاط بعض الاجزا الاول
والثاني يشتركان في ان الازدياد باضافة سطح الاجزا العمقية التي لم يعتبر
سطحها في المساحة السطحية اولا ويختلفان في ان الاول باخراجها متصلة
بغيرها والثاني باخراج بعضها حتى بدا سطح اخر و منها ان المكان لو كان هو
السطح **لم يعم** المكان جميع **الاجسام اذ لا حاوي للمحيط** والتالي باطل وهو
عدم العموم بان لا يكون لبعض الاجسام وانما بطل للاتفاق على ان كل جسم فله
مكان هو حيزه وبيان الملازمة ما اشار اليه وهو ان الجسم الحاوي للعالم
المحيط لم يحط به سطح جسم اخر لانه هو الاخر فلا يكون له مكان حيث لم يحط
به سطح وتجويز احاطة سطح جسم لكل جسم يودي الى عدم تناهي الاجسام
وسياتي فساده وهذا الاستدلال ظاهر الان للخصم ان يلتزم ان لا يكون
لكل جسم مكان بل البعض والذي يتفق على عمومه هو الحصول في الحيز
المستلزم للوضع فالعام هو الوضع للاجسام لا المكان لها فله ان يقول
الجسم المحيط له وضع بلا مكان ولكن على هذا يكون الخلف لفظيا لان المخالف
يريد بالمكان الحيز وهذا يريد به غيره ذلك ممنوع مخالفة في الاصطلاح فافهم
ومنها ان المكان لو كان هو السطح **لتبدلت الاحكام** على الاجسام بان تتناقض
فيكون الساكن متحركا والمتحرك ساكنا وهو فاسد وبيان الملازمة ما اشار
اليه بقوله **اذ الطاير الساكن** اي انما قلنا بتبدل الاحكام بان يثبت لهذا
وصف غيره والعكس لان الطاير الساكن على غصن مثلا **في الهوا الهاب** اي
في الريح التي تهب على ذلك الطاير **يتبدل** ذلك الطاير باختلاف تلك الرياح

عليه

عليه **السطوح** وانما تبدل السطوح لان الرياح التي احاطت به عند الهبوب اولا له
منها سطح محيط فاذا ذهبت بهبوبها وخلفتها اخرى احاطت به اخرى فيكون
له منها سطح وهلم فاذا قلنا ان المكان هو السطح ومن المعلوم ان الحركة هو
استبدال الامكنة بحلول المستبدل في هذا ثم في ذاك لزم كون هذا الطاير
متحركا باستبدال الامكنة بسبب هبوب الرياح عليه وتبدل امكنته
منها **فـ**قد اتصف الساكن بوصف غيره وهو الحركة اذ **يلزم تحركه** بسبب
ما ذكر من الاستبدال **و**اما وصف المتحرك بالساكن فكما في القمر **القمر المتحرك**
بحركة فلكه ودورانه من المشرق الى المغرب **لا يتبدل لها** اي لا يتبدل
الامكنة اذ هو مركوز في الفلك كاليا قوتة تركز في الزجاج وعدم استبدال
الامكنة بملازمة مكان واحد هو السكون **فيلزم** على هذا **سكونه**
اي سكون القمر بسبب ملازمته مكانه الذي هو ما احاط به من سطح الفلك
فقد اتصف المتحرك بالسكون اذ القمر متحرك بحركة الفلك جزما فكون
المكان هو السطح يودي الى تبدل الاحكام بان يتصف جسم بما هو ضد
حكمه وهو باطل ويجاب عن هذا بانا لا نسلم ان الحركة هي مجرد استبدال
الامكنة والسكون مجرد ملازمة المكان حتى يلزم ما ذكر بل الحركة هي
الاستبدال الذي يكون بتحول ذات المستبدل لا بتحول ذات ما يرد عليه
والسكون هو ملازمة لا يكون معها تحول اصلا ولو بواسطة او نقول ان
القمر لم يتحرك وانما تبدل وضعه كساير اجزا الفلك فان النصف الاعلى
منه اذا صار اسفل تبدلت نسبته الى النصف الاخر هذا والحق ان تبدل
الوضع يستلزم الحركة للاجزاء الوضعية والقمر منه **و**منها ان المكان لو
كان هو السطح لم يوجد المكان بدونه لكنه يوجد بدونه اذ **مكان زيد**
مثلا في الهوا اذا انتقل عنه زيد وملاه الهوا باثره فهو **حين ملاه الهوى**
موجود ويلزم مع وجود ذلك المكان **عدمه** اي عدم السطح لان الهوى ملاه
فانعدم السطح المماس لزيد حال احاطة الهوا الذات زيد لان السطح بالتجويف
وقد ذهب التجويف بملا الهوى فذهب السطح فقد تحقق وجود المكان
بلا سطح فدل ذلك على ان المكان ليس هو نفس السطح وقد يجاب عن هذا
بانا لا نسلم ان السطح ذاهب بل باق مماس للهوا الداخل وبتقدير تسليمه

بالامتزاج وذهاب التجويف فلا نسلم بقا مكان زيد كما هو اذ هو التجويف واحاطة
الهوا ولم يبق ذلك بمفارقته فان قيل المراد ان الخلا الذي كان فيه زيد متحقق
وان عمر و بالهوي عاد الامر الي مقابلة الدعوي بالاخري اذ حاصل الامر
ان المكان هو البعد الموجود المعمور بالهوا لا السطح الذي كان اولا والخصم لا يسلم
ذلك واشار بقوله الي غير ذلك من الامارات التي ربما تفيد قوة الظن واذلم
تتم برهانا اي ان هذه الحجج وما يضاف لها ليست براهين قطعية ولكنها
امارات تفيد قوة الظن ويتبين ذلك في الحجج الماضية بما ذكرناه من
ردها ومما يضاف لتلك الحجج السابقة انا نحكم بوجود الجسم في مكان هو
هنا او هنالك من غير توقف في ذلك علي وجود سطح اولا ومنها انا نتصور
جسما لم يحط به سطح من غير ان يصح تصور جسم بلا حيز فلو كان المكان هو
السطح والجسم لا يتحقق بلا مكان لم يمكن الحكم في الصورة الاولي والتصور
في الثانية الا بسطح ومنها ان ما يقصده المتحرك اختيارا موجود
قبل ان يصل اليه ولا سطح يحيط به اذ ذاك وكذا ما يقتضيه بالطبع كالثقيل
يطلب ان ينطبق بمركزه علي مركز الارض موجود قبل وصوله اليه ولا
سطح يحيط به ومنها ان اجزا المتمكن الداخلة فيه لا سطح يحيط بها مع
انها في مكان وغير ذلك مما ذكروا ولا يخفي ان هذه الاشيا كلها غير
برهانية وقيام الاحتمال فيها ظاهر واضح المقام الثاني من مقامي المكان
ان الخلا اي خلو المكان عن الشاغل في داخل العالم هل هو ممكن او ممتنع
بحيث لا يوجد داخل العالم مكان خال واما خارج العالم فانتفق علي
الخلو فيه ومعني الخلو بنا علي ان المكان بعد موجود ظاهر وكذا علي
انه سطح بان لا يمتد سطح جسم علي اخر واما علي انه بعد موهوم
فهو كون الجسمين لا يتماسان ولا فيما بينهما ما يماسهما فان هذا امر عدمي
يتصف به البعد العدمي ولكل من دعوي الامكان والامتناع حجج اما
حجة الامكان فوجوه اربعة احدها انا نجوز وجود صفايح ملس املس مزدوجة
جواز استواء اجزا الجسم في الوضع وهو معني ملاسة الصفيحة واما لان
انتفاء الملاسة لا يكون الا باحد امرين اما بعد انفصال الاجزا واما بوجود
انخفاض بعضها وارتفاع بعضها اما عدم الانفصال اصلا فلا يمكن الا بوجود

جزء لا يتجزي لانه هو الذي لا يتصور معه الانفصال عند الخصوم وهو باطل
عندهم واما الانخفاض والارتفاع فلا يكون بمراتب كمراتب الكرسي لا عنها
سطوح والكلام في السطح الواحد ووجود السطح الواحد ضروري وانما يكون
بوجود الزوايا وهي الفرج الغير النافذة او بوجود المسام وهي النافذة
اما وجود النافذة بان لم يكن في المنفذ جسم اصلا فمنه يحصل المقصود
من الخلا واما وجود الزوايا فلا يصح لانا نفرض اجزا اخري تملا تلك الزوايا
فان تملاها كان خلاف المفروض لحصول الاستوا حينئذ وان لم تملاها
ابدا لزم وجود ما لا يتناهي منها واذا تحقق صحة وجود صفايح ملس
يقع وجه بعضها علي وجه بعض بحيث تماس اجزا سطح احداها اجزاء
سطح الاخري ولا يكون بينهما جسم اصلا فاذا رفعنا منها صفيحة ملسا
عن مثلها دفعة واحدة اي في ان واحد لا تدريج فيه لزم في اول زمان
ذلك الارتفاع الذي هو ان الدفعة خلو الوسط اي وسط ما بين الصفحتين
ضرورة انه انما يمتلي عندكم بانتقال الهوي اليه وذلك بعد المرور
بالاطراف بمعني ان الخصوم يسلمون ان الوسط انما يمتلي بانتقال الهوا
الذي كان خارجا عما بين الصفحتين اليه وانما ينتقل الي ذلك الوسط
بعد مروره بالاطراف فعند كونه علي الاطراف قبل وصوله للوسط
يكون الوسط خاليا وهو المطلوب وانما قال عندكم ايما الي ان هذه
الحجة الزامية لان الخصوم يمنعون جزا لا يتجزا ويمنعون خلو الهوا
في الوسط بنفس الرتفاع وانه يكون الهوا في خلل الاجزا التي لا تتجزي
واما لو جوزوا الجزء او جوزوا ان يخلو الهوا في الوسط بقدرة لم
يلزم الخلو لصحة ان يخلو الهوا في الوسط بنفس الارتفاع وان يكون
الهوا في خلل الاجزا التي لا تتجزي فيندفع الي الوسط بنفس الارتفاع
من خلل تلك الاجزا هذا الاستدلال بانا لا نسلم امكان الارتفاع
اصلا لان الصفيحة اذا كانت علي الصفة المذكورة لم تكن الا بصفة
الالتصاق فلا ترتفع اصلا ومتي امكن رفعها فثم فصل وفرج بين
الصفحتين وبعد تسليم امكان الارتفاع في الجملة يمنع امكان الارتفاع
دفعة اي في ان واحد لا ينقسم فانه اي وسند المنع ان الارتفاع حركة

اي هو نقلة من حيز الي اخر والحركة والزمان دايما يقبل القسم
فالحركة المطابقة له كذلك والا لزم جزء لا يتجزي ونحن لا نقول به فاذ كان
الارتفاع حركة وهي تدريجية لكونها في زمن منقسم فالهوا ينفذ الي الوسط
في اول الابتدا قبل حصول تمام الرفع فلا يكون ثم لحظة يقع فيه الخلو
لانه يستدعي زمانا لكونه من جملة الحوادث وحاصله التزام ان الانفصال
لا تساعه لا يقع بين الصفحتين حتي يمر الوسط بالهوا هذا ان اريد
بكون الرفع دفعة وقوع الرفع في غير زمن ينقسم واما اذا اريد بكونه
دفعة كونه ارتفاع الاجزا معا اي كون ارتفاعها بالاصطحاب بحيث لا يتخلف
بعضها في الرفع عن بعض سلمناه ليلا يلزم من عدم الاصطحاب وجود
التفكك بين الاجزا الملتصقة ومع تسليمه فهو غير مفيد للمقصود
الذي هو وجود الخلا لجواز ان يمر الهوا الي الوسط في زمان الارتفاع اذ
لا يلزم من الاصطحاب ان لا يكون حصول الرفع بالتدريج المصحح لعمارة
الوسط بالهوا فني الجملة اي اذا نظر لهذا الرد وجد الخصم في جملته
يتردد كلامه بين منع اللزوم وامكان الملزوم بمعني انه يقول اذا
وضعت صفحة علي مثلها لم يلزم امكان رفعها دفعة بل هو محال
والمحال يستلزم المحال فاللزوم محقق علي تقدير الرفع لكن استحالته
يجوز ان تستلزم الخلو المحال فقد منع الخصم علي هذا امكان اللزوم
او نقول اذا وضعت صفيحة علي مثلها لم يقع هذا اللزوم اذ علي تقدير
امكان الرفع لا يلزم وقوع الخلو لامكان كونه تدريجيا فقد منع وقوع
الملزوم بين الرفع والخلو والدليل لا يتم الا بكون اللزوم بين الرفع
امكانيا وكونه واقعا بينهما فالخصم يقول اما ان اللزوم لم يكن بين
الرفع والخلو لانه تدريجي وهو منع اللزوم او يقول كان اللزوم
ولكن الرفع محال جاز ان يستلزم المحال وهو منع امكان اللزوم والمستدل
لما كان مطلوبه امكان اللزوم والمستدل لما كان مطلوبه امكان
الخلا لم يتات له الا بوجود اللزوم بينه وبين الرفع ويكون ذلك
اللزوم امكانيا ليكون اللازم ممكنا والا جاز كونه محالا وهي خلاف
المدعي وقد تبين بهذا ان قوله والخصم الخ فيه بالنسبة لما قبله

اللف

اللف والنشر المعكوس لان منع اللزوم يعود لقوله بمنع كونه دفعة ومنع الامكان
يعود لما تضمنه قوله بعد تسليم الامكان كما لا يخفي ثم منع كون الرفع في لحظة
قد علم انه مبني علي ان الرفع حركة لا بد لها من زمان ينقسم وهذا اصل
فاسد فالتحقيق امكانه في لحظة كما تشهد به البصيرة السالمة فليفهم
ثانيهما ان الوجوه الاربعة المستدل بها علي امكان الخلا داخل العالم
انا نقول لو لم يكن لم يقع لكنه وقع اذ لولا وقوع الخلا لامتنع انتقال
الجسم من مكان الي مكان والتالي باطل لوقوع الانتقال بالمشاهدة فالمقدم
مثله فلزم وقوع الخلا فيكون ممكنا وهو المطلوب واشار الي بيان اللزوم
بقوله لان ما في المكان الثاني اي انما لزم امتناع الانتقال علي تقدير عمارة
جميع الاحياز في العالم لان الجسم في المكان المنتقل اليه وهو الذي يريد
بالمكان الثاني لا يخلو عند انتقال الجسم من المكان الاول اليه من ثلاثة
اوجه انعدامه وبقاؤه في محله وانتقاله الي غيره والاوجه الثلاثة
مستحيلة فانتقال الجسم الي المكان الثاني محال وهو الذي ادعي
لزومه اما الاول وهو الانعدام فلان الجسم الثاني اذ انعدم وحل في
مكانه الجسم المنتقل وحدث في المكان الاول المنتقل عنه جسم اخر ليتحقق
انتفاء الخلا علي ما تقولون اذ لو لم يحدث بقي خاليا لفراغه من
شاغله وهو المنتقل فهو خلاف مذهبكم اذ مذهبكم استحالة
العدم بعد الوجود ويكفي في بطلان الشي اعتراف الخصم بذلك البطلان
مع ان المشاهدة ايضا تبطله اذ عصا فولاد ولاب وهي الاينة التي ترفع الما
فيه الملتصقة فيه تنقطع ينتقل كل منها الي مكان ما بعده من غير
ان ينعدم المنتقل اليه ومن غير حدوث اخر كان بعد وما واما الثاني
وهو الاستقرار في المحل فلان الجسم الثاني ان استقر مكانه لزم
احد امرين اما التداخل او تكاثفه اي تكاثف الجسم الثاني بان ينضم
بعضه الي بعض ويتزوي حتي يفرغ مكانه ليتمكن الجسم المنتقل
في بعض مكانه ومع هذا التكاثف يلزم تخلل ما حول المكان الاول
المنتقل عنه ومعني تخلخل الجسم اتساع ذاته بعد الانضمام ولزم هذا
التخلخل فيما حول المكان الاول ليعمره والا لزم خلوه وهو خلاف

مدعي الخصم وانما لزم احد الامرين عند بقاء الجسم الثاني في محله لانه ان لم يحصل
فيه تكاثف وانضمام بل بقي كما هو لعدم امكان الانضمام فالمنتقل حصل في حيزه
معه فيه الخلا ان وتداخل الاجسام محال والا فقد حصل التكاثف بعد التخلخل
ثم حصول التكاثف والتخلخل انما يكون بقبول الجسم للمقادير الكبيرة
والصغيرة فيلبس الكبير فيتخلخل ويتسع مكانه ويلبس الصغير فيتكاثف
ويتضيق عن مكانه الاول **وذلك** انما يتحقق في الجسم **بثبوت الهيولي** وهي
مادة الصورة فتلبس المقادير الكبار والصغار فتتخلخل مع الكبير وتتكاثف
مع الصغير **وسنبطله** اي ثبوت الهيولي **اوتحقق الخلاء** عطف على ثبوت
الهيولي اي ويكون ذلك ايضا بثبوت فرج خالية في الجسم فيتكاثف ليعم
باجزائه تلك الفرج وهذا تحقيق لثبوت الخلا وهو تلك الفرج **وقد
فرض عدمه** اي والغرض عدم ادعا الخلا فلا يصح التكاثف عن الفرج واذا بطل
التداخل وبطل التكاثف والتخلخل اذ لا بد من لزوم احدها عند انتقال
الجسم الى مكان بقي فيه صاحبه بطل بقا الجسم الثاني في مكانه عند
الانتقال وهو الوجه الثاني من الاوجه الثلاثة اللازم احدها عند
انتقال الجسم من مكان الى مكان اما الوجه الثالث وهو الانتقال فهو
ايضا باطل لانه الجسم الثاني **ان انتقل عنه** اي عن مكانه الذي هو فيه
فاما ان ينتقل عنه **الى المكان الاول** وهو الذي انتقل عنه الجسم
المنتقل اولا **فيلزم الدور** بين المنتقل الاول والمنتقل الثاني اذ لا يصح
انتقال الاول حتى ينتقل الثاني ليحصل الاول في مكانه ولا يصح
انتقال الثاني حتى ينتقل الاول ليحصل الثاني في مكانه وهذا هو
الدور وهو معنى قوله **لتوقف كل من الانتقالين على الاخر واما** ان ينتقل
عنه **الى مكان اخر** غير المكان المنتقل الاول فالمكان المنتقل اليه
ينتقل عنه صاحبه الى اخر والمنتقل اليه الثالث مثل الثاني وهلم
جرا حتى يعم الانتقال جميع اجزاء العالم **ف**يلزم تحرك كل جزء من
اجزاء العالم بانتقال بقة او ذرة منه **وتتلاحق المصادمات** بان
يصادم كل جزء جزءا من العالم **لا الى نهاية** بمجرد حركة بقة او بعوضة
وانما يلزم عدم النهاية اذا لم ينته العالم وهو باطل ويحتمل ان يراد
بعدم النهاية عدم الوقوف على حد معين من العالم بل نقول يلزم

الدور لان العالم منته فيلزم توقف حركة اخر المتحركات على حركة اوله وهو
فاسد ويلزم ايضا التداخل ان اختص الانتقال بكونه في حيز العالم والا بطل
انتقال الجسم الثاني الى محل الاول وانتقاله الى غيره بطل انتقاله اصلا
وهو الوجه الثالث الذي هو احد اللوازم المستحيلة وحاصل هذا ان
انتقال الجسم يستلزم احد امور ثلاثة لا غير وكلها مستحيلة فيستحيل
الانتقال لانه اذا انتقل فاما ان ينعدم الجسم العامر للمكان المنتقل اليه
وهو باطل مشاهدة واعترافا واما ان يتكاثف بعد التخلخل ليتسع
مكانه الجسمين معا وهو باطل ايضا لانه يستلزم الخلا المنفي او الهيولي
المستدل على بطلان نفيها بما ياتي واما ان ينتقل فان كان لمكان الاول
فهو دور او الى غيره لزم تحرك العالم جميعا بحركة بقة بل يلزم الدور
لتناهي العالم على ما تقدم واذا بطل جميع هذه الثلاثة اللازم احدها
بطل الملزوم وهو الانتقال فيبطل انتفا الخلا وهو المطلوب **ورد**
هذا الاستدلال ايضا بانا لا نسلم بطلان الهيولي بالدليل الاتي
اذ غايته كما ياتي القدح في بعض دليل الاثبات ولا يوجب ذلك
ان لا يتم دليلها او يستدل عليها بدليل اخر و**بعد** تسليم **تمام** بطلان
دليل الهيولي فيرد هذا الدليل **بانه** اي الشان **ان اريد بالتوقف**
الذي بين الدور في الانتقال اعني انتقال الاول الى مكان الثاني والثاني
الى مكان الاول **امتناع كل** اي ان اريد بتوقف احد الانتقالين على الاخر
انه يمتنع كل منهما **بدون الاخر** من غير شرط توقف احدهما على الاخر
فلا نسلم استحالته لجواز ان يكون توقف معية كالمتضايفين فانه يمتنع
حصول كل بدون الاخر اذ لا بد ان يحصل معه ولا استحالة فيه فكذلك
نقول هنا انتقال هذا الجسم الى مكان ذاك يمتنع ان يحصل بدون
انتقال ذاك الى مكان هذا ولا استحالة فيه **لجواز ان يقعا معا** اي
في ان واحد فالتوقف الذي بمعنى مجرد امتناع الحصول الا بالحصول
لا يستحيل لصحة ان يكون بالاصطحاب **كما في عصافير الدولاب** فان كل
واحد من تلك العصافير عند تحرك الدولاب يحصل في محل اخر وقد
توقف حصول كل في محل على حصول الغير في محله والا حصل التفكيك

وهو ممتنع وتوقف حصول الغير في محل ذلك الحاصل علي حصول ذلك الحاصل في محل
غيره والا حصل التداخل ولم يتحقق لانه توقف معي بمعني ان احد الحصولين لايكون
الا مع الاخر او بصفة التقدم اي وان اريد امتناع كل من الانتقالين بدون الاخر
مع شرط صفة التقدم في كل منهما بمعني ان هذا الانتقال يمتنع حصوله حتي
يحصل الاخر قبله اي متقدما عليه بالزمان وحصول الاخر يمتنع حتي يحصل
هذا قبله بزمان وهذا الدور المحال وهو التقدمي فلا يسلم لزومه اي
ليس احدهما موثرا في الاخر حتي يلزم سبقه بل هما ماثران الغير بحارث معيتهما
الثالث من الاوجه المستدل بها علي امكان الخلا انه ايضا موجود فدل علي
امكانه اذ لولا وجود الخلا لكان كل سطح لجسم ملاقيا لسطح جسم اخر اذ لو
وجد جسم لم يلاق سطحه سطح جسم اخر يحقق الخلا بين السطحين وهو خلاف
المدعي فاذا كان كل سطح لابد له من سطح يلاقيه لزم تسلسل السطوح
لا الي نهاية والا كان ثم سطح وراه الخلا لكن لابد من تناهي السطوح
لتناهي الاجسام لما ياتي فبطل الخلا فوجد وهو المطلوب ورد هذا
الدليل انا نلتزم ان ثم سطحا ليس ملاصقا لسطح به انتهت السطوح و
وغاية ما فيه انه ينتهي العالم حينيذ الي سطح ليس بعده فراغ يشغل
بشاغل وينسب لذلك السطح بل ينسب ذلك السطح الي عدم صرف
بمعني انه انسلب عنه جسم يلاقيه وانسلب عنه مكان يشغل اذ
لا بعد ولا فراغ بعده يمكن ان يشغله شاغل وذلك البعد والفراغ المنفي
عن بعدية ذلك السطح هو المعني بالخلا المتنازع فيه فاذا انتفي لم يتحقق
خلا بعده اذ بعده عدم موهوم يفرضه العقل وهذا الرد في غاية
الضعف لان العقل لا يميز بين الخلا داخل العالم والخلا خارجه فان كان عدما
فيهما والا لزم ان لا يمكن ان يزاد علي هذا العالم ما يكون به اكبر مما كان
اذ لا حيز وراه علي هذا او انتفا الحيز عن طرف الجسم المحيط بالعالم مما لا يتعقل
وان اريد ان الفراغ في داخل العالم هو المتنازع فيه كان الرد ان يقال
الكلام في داخل العالم ولا يلزم تسلسله لتناهيه بالمحيط ومن العجب
انهم يتعقلون كون ما بعد العالم عدما محضا ولا يتعقلونه فيما بعد اجزايه
فان كان اصل ذلك عدم وجود مشير الي الخلا هنالك لم يفد لان الخصم

بكفيه

٢١٥

يكفيه صحة وجود مشير فلو وجد مشير هنالك اشار الي مثل ما يشار اليه في داخل
العالم وبهذا يعلم ان مذهب المتكلمين وهو انه عدمي احق من كل ما يقال وغاية
ما فيه تجويز الاشارة الي امر عدمي ولا استحالة فيه وانما المنتفي الاشارة
الي مطلق العدم فافهم رابعها اي رابع الوجوه المستدل بها علي امكان الخلا
المشاهدة اي مشاهدة امور تدل علي وجوده ولو امتنع لم تشاهد تلك
الامور علي ذلك الوجه وذلك كما في القارورة الممصوصة جدا اي التي بولغ
في مص ما فيها من الهوا بحيث لم يترك بذلك المص فيها شي من الهوا
فانها اذا وضعت علي الماء بعد المص يصعد الي اعلاها الما وما ذلك
الا لوجود الخلا فيها بدليل انها اذا وضعت بلا مص لم يصعد الما فيها لمدافعة
ما فيها من الهوا لذلك الما وكما في الزق المشدود الراس والمسام شدا محكما كما
اذا شد راسه بخيط حرير وطبع عليه وعلي مسامه بالقار بحيث يجزم انه
لا يدخله الهوا والغرض انه قد ضم جانبه الي جانب بحيث يعلم اتصال كل جزء
من هذا الجانب بجزء من ذلك الجانب فانه اذا رفع احد جانبيه عن الاخر
كان ما بين جانبيه خلا وكذا اذا سدت مسامه سدا محكما بالقار ونفخ حتي
امتلا هوا وسد راسه سدا محكما ايضا فاذا ادخلت فيه مسلة او مسلات
دخلت بسهولة ولولا وجود الخلا في خلل ذلك الزق وفي خلل الهوا الذي ملابه
لم تدخل المسلة لامتناع تداخل الاجسام وكذا الشراب يفرغ من الدن بعد ان كان
ما ليا له ويجعل في الزق ثم يجعل ذلك الزق المملو شرابا في الدن فيحملهما معا
فلولا وجود الخلا في الشراب ما دخل هو والزق في الدن لامتناع التداخل ورد
الاستدلال بهذه الامور ونحوها بجواز تخلخل ما بقي من قليل الهوا في هذه
الامور فالظن من انتفايه بالكلية لا يفيد ونفيه قطعا لا يسلم فان القارورة
ولو بولغ في مصها لا يمتنع ان يبقي فيها قليل من الهوا ويكون متخلخلا فيها
بنا علي جواز تخلخل الاجسام بثبوت الهيولي علي ما ياتي ان شا الله تعالي
فلم يلزم من مصها القطع بخلوها واما طلوع الما فيها بعد المص وعدمه بدون
المص فلاجل ضعف الهوا المتخلخل الباقي بعد المص فيتكاثف ويعود الي شكله
الطبيعي فيصعد الما حال التكاثف بدافعته لذلك الهوا الضعيف المتخلخل
واما اذا لم تمص كثر الهوا فيها وتكاثف من اعلاها الي اسفلها فدافع الما فلم

يصعد وكذا الزق لا يمتنع ان يبقى فيه هوا يتخلخل عند رفع احد جانبيه عن الاخر
فلا يلزم وجود الخلا وكذا دخول المسلة في المنفوخ يجوز ان يكون بتخلخل الهوا
فيه فيحصل امتلا وعند ادخال المسلة يتكاثف بل يجوز ان يخرج بعضه عند ادخال
المسلة من بعض المسام فيقع بعد عمارة المسلة لمكان ما خرج وكذا الشراب المجعول
هو والزق في الدن يجوز ان يكون فيه تخلخل قبل جعله في الزق ولما جعل فيه
تكاثف فلم يملاء هو وحده الانا بل ملاه هو والزق بل يجوز ان ينخرق منه شي
يسير لم يشعر به فينتقص وحينئذ يحصله الدن هو والزق وبالجملة فنفي
وجود الخلا في الامور المذكورة غير مسلم لقيام الاحتمال فافهم ولما فرغ من
جهة امكان الخلا شرع في جهة امتناعه على ما عند الحكما فقال **جهة امتناع**
اي جهة امتناع الخلا **انه** اي الخلا **لو وجد لزم محالات** اربعة **احدها وجود**
تساوي المعاوق وعدمه اي احدها ان تكون الحركة بدون وجود المعاوق
مساويا بالنفسها مع المعاوق اي المانع لاسراعها وذلك بان يلزم تحقق حركة
بقوة مخصوصة من جسم معين في زمان مخصوص وفي مسافة مخصوصة ولا
معاوق يضعف تلك القوة عن اسراع تلك الحركة تكون تلك الحركة مساوية
لحركة حاصلة من ذلك الجسم بتلك القوة وفي ذلك الزمان وفي تلك المسافة
وفي وجود المعاوق وذلك جمع بين متنافيين وهذا اللازم يتحقق **فيما اذا فرضنا**
فرضا يصح قطعا على تقدير وجود الخلا حصوله وصحة اللازم المحال كوقوعه
لان صحة المحال محال وبيان ذلك انا نفرض **من جسم حركة فرسخ** مثلا وذلك
الفرسخ نفرض ما وقعت فيه تلك الحركة معه **خلاء** لا معاوق فيه **وليكن** زمان
قطع ذلك الفرسخ **ساعة و**نفرض حركة **اخرى مثلها** في القوة المحركة والجسم
المتحرك **في فرسخ** واحد ايضا وليكن موضع تلك الحركة **ملاء** اي مملو بمعاوق ولا
محالة يكون زمان الثانية اكثر لبطائها بما يوجبه المعاوق ضرورة **وليكن**
زمان ذات الملا بسبب المعاوق **ساعتين و**نفرض حركة اخرى **مثلهما** في
المحرك والمتحرك والمسافة وفي كونها **في فرسخ ملا** اي هي في فرسخ وفي ملا لكن
الاول اي قوام ما في الفرسخ في هذه الحركة الثالثة **نصف قوام** الملاء
واراد بالقوام ما في ذات المعاوق الملا للفرسخ مما يضعف الحركة وهذا المعاوق
هو الذي يخرقه المتحرك فقد يكون قوامه قويا وقد يكون ضعيفا فان الماء

قوامه

قوامه الموجب لممانعة المتحرك عن الاسراع اشد من قوام الهوا لان اجزاء الماء ودافعها
للمتحرك لا شك في انها اقوى من اجزاء الهوى في ذلك فان خرق المتحرك لذات الهوا
ايسر لضعف اجزاءه وسهولة افتراقها بخلاف اجزاء الماء لاتصالها وقوتها فاذا كان
هذا القوام نصف الاول **فحينئذ يكون** زمان هذه الثالثة **ساعة** اي **ضرورة**
اي وانما كان زمانها ساعة لمكان الخلا المفروضة اولا لما علم بالضرورة وهو
ان تفاوت الزمان الذي تقع فيه الحركة انما يكون **بحسب تفاوت المعارض**
ولما اقتضى قوام المعارض الاول ساعتين وقوام هذا الثاني على النصف من
الاول لزم كون معاوقه نصف معاوقة الاول حيث كان زمان معاوقة الاول
ساعتين كان زمان هذا الثاني ساعة ومن المعلوم ان هذا انما يتحقق ان بني
على ان زمان الحركة في الوجهين مقسوم على المعاوق فيلزم ما ذكر وحينئذ
يكون زمان هذه الثالثة التي بالمعاوق على قدر زمان الاولى التي بلا معاوق
مع استواءهما في القوة المحركة والمتحرك والمسافة وذلك جمع بين متنافيين
واما ان كان للحركة بلا معاوق قدر من الزمان والزايد عليه يكون على حسب
المعاوق لم يلزم مساوات ذات المعاوق للتي بلا معاوق والى الرد بهذا
اشار بقوله **واعترض** هذا الالزام **بان الحركة** لها اعتبار القوة المحركة والجسم
المتحرك والمسافة مقدار من الزمان بالضرورة فلا بد لها ذلك ولو لم
يكن لها معاوق اصلا ولذلك صح فرضها في الخلا قاطعة للمسافة في ساعة
فاذا كانت **تستدعي بنفسها** باعتبار القوة والمتحرك والمسافة بدون معاوق
زمانا تتحقق فيه **متى** العرض المذكور فيكون للحركة بلا معاوق مقدار ساعة
ويكون للمعاوق الثاني ساعة زايدة على ما للحركة فالساعتان فيه احداهما
للحركة تقتضيها لنفسها والثانية اوجبها لها المعاوق الذي في الملا الاغلظ
ويكون لها **في الملا الارق** الذي قوامه على النصف من قوام الاغلظ ساعة
ونصف **تكون لها ساعة بازاء** مقتضى **نفس الحركة** وحدها كما كانت لها
في الخلا ونصف ساعة يكون لها **بازاء القوام** الارق **الذي هو نصف القوام**
الاول الاغلظ فلم يتصور كون الحركة مع الارق كالحركة مع الخلا بل ازيد
عليها بنصف ساعة وحاصل الدليل ان الحركة اذا كانت في الخلا ساعة
وكانت في الملا ساعتين جاز ان يوجد ملا قوامه على النصف من الملا

الاول فتكون الحركة في الملا الثاني ساعة فتستوي حركة الخلا وحركة الملا
مع اتحادهما في جميع الامور الا في الخلا والملا وهو فاسد لان في الملاء معاوقا
فلا يصح كون الحركة فيه كهي بلا معاوق وما ادى الى هذا وهو امكان الخلاء
فاسد وحاصل الاعتراض ان ذلك انما يلزم ان لم يكن لنفس الحركة
بلا معاوق زمان فيلزم انقسام الزمان على المعاوق فيوجب ما ذكر وهذا
لا يسلم لان الحركة بدون المعاوق لها زمان ولذلك صح فرضها في ساعة
فالساعة الزايدة على تلك الساعة هو الذي ينقسم على المعاوق فعليه
لا يلزم استوا الخلا والملا لان الحركة لها ساعة وحدها فيكون للمعاوق
الاول ساعة زايدة وبذلك كان مع المعاوق الاول ساعتان فالمعاوق
الثاني تكون له نصف ساعة حيث كان قوامه على النصف من قوام
الاول فلم يستويا حركة الملا وحركة الخلا ومقتضى هذا ان الحركة تقتضي
لنفسها زمانا ولما ورد فيه بحث اشار اليه والى جوابه فقال فان قيل
الحركة التي قلتم انما تقتضي بلا معاوق مقدارا من الزمان والتفاوت في
الزمان انما هو في مقتضى المعاوق لا نسلم اقتضاءها مقدارا من الزمان
اصلا حتى يتم الاعتراض على الدليل بما ذكرتم فيهما فان الحركة لا تخلوا عن
سرعة ما وبطا ما لانها يلزمها احد الامرين لكونها لا بد ان تقع في زمان
والزمان عند الحكما ينقسم لا الى نهاية اذ ما من جزء منه يفرض الا ويقبل
ان ينقسم اذ هو كم قابل للقسمة لذاته فلا ينفك عنها فاذا وقعت الحركة
في زمن فذلك الزمن له جزء يصح ان تقع فيه حركة اخرى فتكون الواقعة
في الجزء اسرع من الواقعة في الكل فيلزم ان تكون الواقعة في هذا الكل
ابطا ثم الواقعة في زمن اكثر من هذا الكل تكون ابطا من ما قبلها واذا
كان الزمان ينقسم دايما كانت كل حركة وقعت في زمن ما ابطا من
التي وقعت في اقل منه واسرع من التي وقعت في اكثر منه ذلك الزمان
فالحركة لا تخلوا من الحالين بالاعتبارين واذا تقرر ان الحركة لا بد لها ان
تكون على حد من بطا وسرعة فالحركة التي قلتم انما تقتضي لنفسها
قدرا من الزمان بلا معاوق ان اريد بها نفس الحركة المجردة منهما اي عن
البطا والسرعة فلا توجد خارجا بهذا الوصف اعني وصف التجريد عن

البطا والسرعة لما لازمها ما يقع في الخارج للموصوف كما قررنا واذا كانت لا توجد
خارجا بوصف التجريد فلا تستدعي في الخارج شيا من الزمان اذ الغرض انها لا تقع
فيه فلا يتم ان لها قدرا من الزمان والكلام في الاستدعا الخارجي او التي في ضمن
الجزيات اي وان اريد الحركة التي في ضمن الجزيات التي لا تخلوا من بطا وسرعة
فلا تقتضي زمانا معينا والبطا الذي يلازمها انما فيه مطلق الزمان المختلف
مع الاشخاص لتفاوته فيها فهو عرضي فلا يكون مقتضي البطا زمانا معينا
واعتراضكم مبني على ان للحركة قدرا معينا لا يقع فيه تفاوت والا اي وان لا
بان اقتضت زمانا معينا اقتضاه كل حركة لان ما تقتضيه الحقيقة المشتركة
بين الافراد يلازمها جميعا فيقتضيه جميعها حتى الحركة التي تقع في جزء منه
اي من ذلك المقدار المعين التي التزمتم اقتضاء الحركة اياه وهو اي واحصا
واقتضا الواقعة في جزءه اياه محال لان الواقع في الجزء خلاف الواقع في الكل
وحاصله ان الاعتراض على الدليل مبني على ان الحركة تقتضي لنفسها
مقدارا معينا من الزمان لا تنفك عنه وكل ما يزيد على ذلك المقدار فهو
بالمعاوق وفيه يقع التفاوت ونحن نقول لا تقتضي الحركة قدرا معينا اصلا
لانه ان اريد بالحركة المقتضية لذلك القدر الحركة الخالية عن البطا والسرعة
معا فغير موجودة اذ لا وجود في الخارج الا لذات البطا والسرعة والدليل
عليه ان الحركة لا تقع الا في زمان والزمان ينقسم دايما فما من حركة تقع
في زمن ما الا ويمكن ان تقع اخرى في جزء ذلك الزمان فتكون ذات الجزء
اسرع وذات الكل ابطا فكل حركة لها سرعة وبطا بالاعتبارين واذا كانت
غير موجودة بذلك الاعتبار فغير الموجود لا يقتضي شيا وان اريد بتلك
الحركة الحركة الواقعة في ضمن الجزيات لم يصح اقتضاوها قدرا معينا
والا اقتضته في ضمن كل فرد فتقتضيه التي تقع في جزء ذلك المقدار فاقتضا
الحركة لنفسها قدرا معينا من الزمان فاسد سوا اريد بها المجردة عن البطا
والسرعة او اريد بها الحاصلة في ضمن كل فرد ولما كان هذا البحث
مبنيا على ان الزمان ينقسم دايما حقيقة ليلزم صحة وقوع الحركة
في جزء ذلك المعين كان منع الانقسام ردا له لانه اذا كان لا ينقسم الا
وهما فقد تعين مقدار معين منه للحركة والتزم كونه لازما للشي

وقعت في ضمن الجزئيات لا بما هي التي وقعت في الخارج لم يرد ابطاله بوقوع
حركة لا تستلزمه وهي الواقعة في الجزء وكذا اذا لم يثبت الانقسام فلا يلزم
البطء الغير المنضبط كل حركة لصحة تعينه وانضباطه من غير ان يفسده
صحة وقوع اخري فيما هو اقل ثم كذلك بحيث لا ينضبط والي الرد بهذا اشار
بقوله قلنا اي ان قيل ماذكر قلنا في رده قد يقال علي اصولكم
لا ينقسم الزمان الا وهما فحينئذ تستحيل الحركة الواقعة في جزء منه
اي من ذلك الزمان الذي يعرض هو مقتضي الحركة وانما استحالة لظهور ان
وقوع الحركة في جزء الزمان الذي يعين للحركة فرع انقسام الزمان حقيقة
واذا لم يصح انقسامه لم يصح وقوع الحركة في جزء الزمان الذي يفرض مقتضي
للحركة فلا يرد هذا البحث بتقديره اصلا ولو سلم ان الزمان ينقسم
دائما فلا يرد البحث ايضا لانا لا نريد الحركة المجردة ولا التي تقع في ضمن
جميع الجزئيات اذ المقصود ان نفس الحركة المخصوصة وهي الواقعة من
هذا المحرك ~~المحرك~~ المحرك في هذا المتحرك في هذه المسافة تستدعي قدرا
من الزمان بالضرورة وذلك القدر يكون لها بحسب حال ذلك المحرك
المخصوص وحال ذلك المتحرك المخصوص في تلك المسافة المخصوصة
ولا شك انه يمكن ان تقع من مثل ذلك المحرك او منه في ذلك المتحرك
او مثله في تلك المسافة او مثلها فلا تختلف قطعا بالزيد والنقص
الا انها قد تزداد بحسب المعاوق وقد لا تزداد لانتفاء المعاوق ولوجوب
استواءها لاتحاد المحرك والمتحرك وحاصل هذا انا نريد كل حركة مخصوصة
بعينها بشروطها المعينة ولا بد لها من مقدار من الزمان قطعا ولا
يختلف ذلك المقدار اذا وجدت شروطها وانتفي المعاوق كما اذا كان
بتلك الشروط في الخلا وانما تختلف بالمعاوق فبطل البحث وتم الاعتراض
علي الدليل الوجه الثاني من الاوجه المستدل بها علي امتناع الخلا
انه لو وجد لزم امتناع حصول الاجسام فيه اذ وقوع الجسم في جانب
منه دون اخر يحتاج الي مرجح والجسم يقبل كل جانب فلا يقبل هذا دون
ذاك والخلا لا اولوية لبعض الجوانب منه بالجسم دون بعض لانه عدمي
ونسبة العدمي الي الجسم القابل لكل اطرافه واحدة وعلي تقدير كونه

وجوديا فجوانبه متساوية بالذات لكن وقعت الاجسام فيه بالمشاهدة فدل علي
امتناع تحققه ورد هذا الوجه بان غايته انه لا مرجح من جهة مجرد الجسم والخلا
والمرجح لا ينحصر فيهما لجواز استناد الاختصاص اي اختصاص الجسم بجانب من الخلا
دون جانب الي اسباب اي يجوز ان يكون الترجيح باسباب خارجة عن الجسم
والخلا كاختيار الفاعل عند اهل الحق وكطبع الجسم عند الحكما فان من طبايع الاجسام
ما يقتضي الاحاطة والاستعلا علي الاجسام فله موضع الاستعلا بطبعه ومنها
ما يقتضي موالاة المحيط فله موضع الموالاة بطبعه مع ان هذا الوجه انما يجري
في كل جسم جسم بالخصوص وبالنظر الي كل مكان وكذا يجري بالنسبة الي جميع
العالم بنا علي عدم تناهي الخلا واما بالنسبة الي مجموع العالم بنا علي تناهيه
فلا يجري فيه لانه لا يمكن الا ان يكون عامرا للجميع اذ لا مكان اخر يقبل الحصول
فيه دون هذا وهو ظاهر ثالثها اي الوجوه المستدل بها علي امتناع الخلا
انه لو وجد لزم وصول الحجر المرمي الي السماء لان الرامي حقق فيه قوة غالبة
للطبع المقتضي للانحدار وبذلك ارتفع فلا بقا دوم تلك القوة الا المعاوق الخارج
من قوة الطبع فيلزم ان يصل الحجر الي السما حينئذ لعدم المعاوق حيث فرض
ما بين السما والارض خلا ورد هذا الوجه علي تقدير تسليمه بانه لا يقتضي
عدمه اي عدم الخلا مطلقا بل انما يقتضي بعد تمامه عدم كون ما بين السماء
والارض جميعا خلا والمطلوب اعم من ذلك فيجوز ان يوجد خلا مجاور للملا
فيما بين السما والارض فيعود الحجر للانحدار بمعاوق في الملا عند مصادمته
كما يجوز ان يوجد ايضا في غير ما بين السما والارض علي ان رجوع الحجر يجوز
ان يكون السبب غير المعاوق كانتفا القوة المصعدة لطول الصعود او ضعفها
به او باختيار الفاعل وايضا هذا الوجه انما يفيد عدم الوقوع في البين المذكور
لا عدم امكانه فظهر ان هذا الوجه في غاية الضعف رابعها اي الوجوه
المستدل بها علي امتناع الخلا انه لو وجد لزم انتفاء امور يشاهد وقوعها
منها ما يشاهد من ارتفاع اللحم في المحجمة فان المحجمة اذا وضعت علي لحم
انسان ومص من راسها الهوا الذي فيها تبع اللحم ما ارتفع من الهوا لئلا يبقي
موضع الهوا المخصوص خلا فلولا ان الخلا لا يوجد ما ارتفع اللحم عند المص
كما فيما اذا امص اللحم بلا محجمة ومنها ما يشاهد من ارتفاع الماء في الانبوبة

فان الانبوبة اذا ادخل احد طرفيها في الما ومص الهوا الذي فيها من الطرف الاخر ارتفع
الما معها لئلا يبقى موضع الهوا خلا ومنها ما يشاهد من عدم نزول الما عن ثقبة
الكوز المشدود الراس فان الكوز اذا امتلا ماء وشد راسه بان سد سدا محكما
ثم ثقب من اسفله لم ينزل الما من الثقب اذ لو نزل بقي الخلا في الكوز بما يوالي
راسه المشدود واذا فتح السد بحيث يدخل الهوا ولا يبقى الخلا نزل الما من
الثقب ومنها ما يشاهد من انكسار القارورة التي في راسها خشبة
فانها تنكسر الى الخارج عنها ان ادخلت الخشبة في القارورة وتنكسر الى داخل
منها ان اخرجت تلك الخشبة عن القارورة وذلك ان القارورة اذا ادخلت
فيها خشبة من راسها الى الوسط مثلا ثم سدت من موضع الدخول سدا
محكما بعد ان ملاها الهوا فان تلك الخشبة اذا ادخلت في القارورة اكثر
مما وصلت منها انكسرت للخارج لانها لما ملئت بالهوا بحيث لم يبق مكان
فيها فلا يمكن دخول الخشبة بلا كسر الخارج لانه يستلزم تداخل الاجسام
واذا اخرجت من القارورة انكسرت للداخل لئلا يبقى موضع ما دخل
من الخشبة خلا لو لم تنكسر ضرورة ان السد مانع من دخول هوا في
فراغ ما دخل من الخشبة ورد هذا الاستدلال بان غاية ما هنالك
ان هذه الامور تكون لانتفا الخلا ولا يلزم من ذلك ان لا تكون مع وجوده
اذ لا يلزم من اقتضا عدم الخلا اياها ان لا تكون لسبب اخر غير انتفا الخلا
فان عدم نزول الما من الكوز مثلا يقتضيه انتفا الخلا ويستلزمه
ولا يلزم من ذلك ان لا يقتضيه غيره مع وجود الخلا لجواز ان يكون اللازم
اعم فحينئذ لا يتم الدليل والى هذا اشار بقوله وانما يلزم ما ذكر لو كان
لا يقتضي تلك الامور الا انتفا الخلا وليس كذلك لجواز ان يكون حصول
تلك الامور لاسباب اخر تقتضيها دون منع الخلا فتتحقق مع وجود الخلا
بتلك الاسباب كقدرة المختار تعالى مثلا فالما في الكوز يجوز ان يكون
احتباسه مع وجود الخلا فيه بقدرة المختار تعالى وكذا انكسار القارورة
عند اخراج الخشبة يجوز ان يكون بمانع وجود الخلا فيها وكذا ارتفاع
لحم المحجمة والما في الانبوبة والحاصل ان غاية ما هنا ان امتناع الخلا
اذا تحقق وجدت معه هذه الامور ولا يلزم من ذلك ان لا توجد هذه

الامور الا مع ذلك الامتناع لجواز حصولهما وحصولها باسباب اخرى فتوجد مع
وجوده لسبب اخر كقدرة الفاعل المختار تعالى **الفصل الثالث**
من فصول الاعراض **في الكيف** ولما كان الكيف من الاجناس العالية والاجناس
العالية لا اجناس لها ولا فصول اخص منها والا كانت انواعا مشتركة في جنس
كما انه لا فصول لها ولا لغيرها فتكون تلك الفصول مساوية لما هي فصول
له كما قرره الشارح في محله تعذر تعريفها بغير الرسوم الناقصة فعرفت بالعرض
العام والخاصة ولما لم يظهر لكل منها الا الخاصة التي هي نفس ما سواها من
الاجناس العالية وكان نفي ما سوى كل منه خاصة مساوية لكل معرف
منها عدل الى خاصة اظهر هي نفي خاصة ما سوى المعرف لانها اظهر من كل
منها لتساويهما اعني الاجناس في المعرفة وعدمها ولهذا عرف الكيف بعرض
عام وبخاصة هي نفي خاصة ما سواه فقال وهو اي الكيف اصطلاحا
هو عرض كالجنس لما تقدم ان العرض ليس جنسا لهذه الاجناس بل
هو عرض عام لها لا يقتضي لذاته قسمة خرج به ما يقتضي القسمة لذاته
وهو الكم كما تقدم ولا يقتضي نسبة لذاته خرج به ما يقتضي النسبة لذاته
وهو الاعراض النسبية مثل الابوة والبنوة وان يفعل وان ينفعل
وقد يزاد في تعريف الكيف على ما ذكر ولا يقتضي اللاقسمة اي لا يقتضي
لذاته عدم القسمة احترازا بهذا القيد عن الوحدة والنقطة بناء على انهما
عرضان لكونهما وجوديين واما اذا بني على انهما ليستا عرضين لكونهما
اعتباريين لا وجود لهما فلا يحتاج لاخراجهما وقيد الاقتضا بالذاتي لئلا
يخرج عن الكيف ما يقتضي احدهما لعارض كالعلم فانه لا يقتضي القسمة
لذاته ولكن تعرض له باعتبار المتعلق اذ لا بد لكل علم من معلوم والنسبة
الذاتية هي التي يتوقف فيها كل من المنتسبين في تعقله على تعقل
الاخر ولهذا يقال هنا في مكان هذا الاقتضا ولا يتوقف تعقله على
تعقل غيره ولا يشكل على هذا اللزوم خروج العلم والقدرة ونحوهما مما
له تعلق بالغير بان يقال يتوقف تعقل العلم مثلا على تعقل المعلوم
والقدرة على المقدور وهما كيف لا نسبة فيخرجان عن الحد كالنسبيات
وانما لم يشكل لانه يمكن ان يدرك العلم بالوجدان والقدرة كذلك اولا

لانها صفتان وجوديتان ذاتا نسبة ثم ينتقل باد راك لازمهما البين الذي هو
نسبة الانكشاف في الاول ونسبة امكان التاثير في الثانية الي تصور المنكشف
والماثر فيه فلم يتوقف تصورهما علي تصور المتعلق بل استلزمه ثم تحديدهما
بالحد والرسم متوقف علي تصور ذلك الحد وذلك الرسم الا ان هذا لا يختص
بهما وهذا تحرير ما اجيب به عن الاستشكال بنحو العلم والقدرة وهو ظاهر
الا ان التحقيق ان استلزام تصور الشي لتصور غيره يقتضي توقف التصور
الاول علي الثاني توقف معية وهو الموجود في النسب فالاولي ان العلم من حيث
تشخصه غير نسبي ومن حيث لازمه نسبي فاخراجه عن النسبيات بما ذكر قد
لا يسلم ثم عند المحققين انه وجودي بخلاف النسبة فتخرج النسبة بقيد
الوجوه لا بقيد عدم التوقف في التصور فليتامل **وينحصر** الكيف **بالاستقرا**
في اربعة اقسام الاول الكيفية المحسوسة والثاني الكيفية النفسانية
والثالث الكيفية المخصوصة بالكميات والرابع الكيفية الاستعدادية
وياتي تفسير كل وتفصيله في بابه وقيد الحصر بالاستقرا ايما الي ان من عبر
بما يوهم الحصر العقلي وذلك بان عبر في تقسيمه بطريق الحصر بين النفي والاثبات
انما اراد ضبط ما ادرك بالاستقرا لا الحصر الذي في النفي والاثبات المقتضي
للحصر العقلي ومن اراد حمله علي ظاهره ركب شططا لظهور انتفا الحصر
العقلي **القسم الاول الكيفيات المحسوسة** وهي المدركة باحد
الحواس الخمس الظاهرة ثم هذه المحسوسات ان كانت راسخة في موضوعها
بان لا تكون سهلة الزوال سريعته كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت
انفعاليات لانها تابعة بشخصها او نوعها للمزاج التابع للانفعال فنسبت
للانفعال وذلك ان العسل مثلا لما اختلطت عناصره اذ هو من المركبات
العنصرية كسر كل من قوة مخالطه فحصلت حالة اخري هي المزاج وتبع ذلك
وجود حلاوة العسل بشخصها التي هي الكيفية فقد تبع وجودها حصول
المزاج التابع للانفعال اي التكسر الحاصل بالمخالطة والنار مثلا فيها
حرارة طبيعية لا مزاجية لان النار بسيطة اذ هي من جملة العناصر فحرارتها
ليست تابعة للمزاج بشخصها لكن هي تابعة له بنوعها فان حرارة الفلفل
مثلا تابعة للمزاج لانه مركب عنصري وهي من نوع مطلق الحرارة فقد تبع

نوع

نوع الحرارة المزاج فهي انفعالية وقد ظهر بهذا ان المراد بالنوعية كون الشي
مما يصدق عليه اسم الاخري في الجملة اذ الحرارة في الفلفل مثلا ليست
من نوع الحرارة في النار بل يصدق عليهما اسمها في الجملة وان المراد
بالشخص افراد النوع الحقيقي لان افراد حلاوة العسل افراد نوع واحد
ولما سميت هذه انفعاليات سمي القسم الثاني انفعالات لسرعة زوالها
فكانها نفس التغير الذي هو الانفعال لمجرد التمييز بين القسمين وقيل انما
سميت السريعة الزوال انفعالات مع انها تابعة للمزاج التابع للانفعال ايضا
لقصور مرتبتها عن الرواسخ فنقصت حرفا من اسمها وهو يا النسبة ايما لنقصان
مرتبتها عن الرسوخ والخطب في التسمية الاصطلاحية سهل وانما التعرض
لوجهها لما فيه من اللطافة المناسبة لعلم الحكمة فافهم **وهي** اي المحسوسة
انواع خمسة انقسمت لها علي حسب الحواس الخمس وهي الملموسات
والمبصرات والمسموعات والمذوقات والمشمومات **النوع الاول**
منها **الملموس** قدمها لعموم القوة الموجبة لها جميع بدن اللامس **وفيه** اي
في نوع الملموسات **مباحث** هكذا في النسخة التي بايدينا والصواب
مبحثان اذ لم يذكر غير مبحثين اللهم الا ان يعتبر مسايل كل بحث وتفاريعه
وهو غاية البعد لانه لم يرتكبه في سائر كتابه **المبحث الاول**
من مبحثي الملموسة في اصول الكيفيات الملموسة **اطبقوا** اي اتفق العقلا
علي ان اصولها اي اصول الملموسة اربعة **الحرارة والبرودة والرطوبة**
واليبوسة وانما كانت هذه اصول الكيفيات لانها لا يخلو عنها شي من الاجسام
العنصرية لتركبها من الارض اليابس والما البارد والهوا الرطب والنار الحارة
وهي اول ما يتبع به الاحساس وما سوي ذلك من الكيفيات ناشي عن
مزاج هذه **وهي** اي هذه الاربع **غنية عن البيان هلية ومايية** يعني
انها لا يحتاج الي بيان هليتها اي وجودها ولا مايتها اي تصور ماهيتها
وسمي وجود الشي هلية لانه يسال عنه بهل فيقال هل هو موجود ام لا
وسمي تصور ماهيتها مايية لانه يسال عنها بما فيقال ما هي فيجاب
بالحد او الرسم وانما لم يحتج لبيان ماهيتها لوضوحها عند كل عاقل
فان كل احد يعلم معني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة علما

لا يحتاج معه الي تعريف وكذا وجودها يعلمه كل احد فما قيل من ان البرودة ليست موجودة
اذ هي عدم الحرارة فاسد لظهور ان البرودة معني محسوس يكون مع انتفا الحرارة
لا نفس ذلك الانتفا فحيث كانت واضحة استغني عن تعريفها الا انه قد ينبه علي
بعض الخواص لها لا لتحصيل العلم بها لانها معلومة بل لافادة ان لها تلك الخواص
زيادة في التبصر بامرها فيقال في بيان خاصية الحرارة والبرودة الحرارة
كيفية من شانها جمع المتشاكلات وتفريق المختلفات والبرودة بالعكس
اي هي كيفية من شانها جمع المختلفات وتفريق المتشاكلات ولجمع الحرارة
للمتشاكلات وتفريقها للمختلفات تري العود المحترق المركب من العناصر
ينزل عنه الجزء المائي في اصله ويرتفع الهوائي الي اصله مع الزمان ويبقي
الترابي ملتصقا بالارض في الرماد فتتفرق هذه المختلفات وترجع بها كل
منها الي اصله المائتلف هو معه ولجمع البرودة للمختلفات تري الماء اذا
التي الارض وفي خلل اجزايه الهوايي حرارة الشمس اجتمعت ببرودة الما
وصارت نباتا ولتفريقها المائتلفات اذا وقع في جرم الما الحار النار رماد
تفرقت اجزاوها ببرودة الما واضمحلت واذا تقوي الريح الذي هو الهوا
علي الما تفرقت اجزاء الما واضمحلت ولجمعها للمختلفات ايضا تري المعادن
اذا ذوبت بحرارة النار المفرقة للمختلفات ثم جعل ما هي فيه في الماء
بحيث تصل اليها البرودة اجتمعت وتجمدت وصارت جسما واحدا بختلطها
هذا هو المشهور في خصوصية الحرارة المستلزم لحصول عكسه للبرودة
الا ان هذا التحقيق ان هذه الخصوصية مبنية علي خصوصية في الحرارة
تقتضيها وهي تحريكها الي فوق واحداث خفة فيه ولذلك قيل فيه انها
كيفية فعلية اي تاثر في مجاورها هي فيه مثلها وتحرك ما هي فيه الي
التصعد والفوقية لاقتضايها فيه الخفة ولما كان هذا مقتضاها عرض
لها جمع المائتلفات وتفريق المختلفات لانها اذا صعدت الجزء الهوائي
من الجسم والناري افترقت الاجزا وعاد كل منها الي اصله لعدم التلامها
وعدم قبولها جميعا للتصعد ويعرض في مقتضاها بذلك تحليل الجسم فيحدث
فيه تخلخل الكثيف فيكون له رقة القوام كبعض المعادن اذا ذوب بالنار
تخلخل جسمها وصار قوامه رقيقا بذوبانه وكذا الجليد والثلج اذا ذوب

بحرارة النار والشمس ويقابل هذا التخلخل غلظ القوام كما في الثلج قبل
الذوبان وكذا يعرض فيه بذلك ايضا تكاثف باخراج الجرم الغريب من بين اجزايه
ويقابله التخلخل الذي هو الانتفاش فيه بحيث يدخل بين اجزايه الجرم الغريب
كالقطن الذي كان له انتفاشا واذ سوي تكاثف وانضم وخرج من بين اجزايه
الجرم الغريب كالهوا وباقي الان مزيد تحقيق في مقتضي حرارة النار ويقال
تنبيها علي خاصة الرطوبة واليبوسة الرطوبة كيفية تقتضي في الجسم سهولة
الالتصاق والانفصال وتقتضي سهولة قبول الاشكال اي سهولة التشكل
علي اشكال مختلفة ولا يخفي ما في نسبة السهولة الي القبول من التسامح
واليبوسة بالعكس اي كيفية تقتضي صعوبة الاتصال والانفصال وصعوبة
التشكل علي اشكال مختلفة والاتصال والانفصال المذكوران يعمان ما بين
اجزا صاحب الكيفية وما يكون بينه وبين اجنبي عنه فالرطوبة كما في
العجين القريب العهد بالعجن فان كيفيته تقتضي سهولة اتصال اجزايه
وسهولة انفصالها في نفسها او مع الغير وكذا توجب سهولة تشكله
واليبوسة كما في الحديد والحجر فان انفصال اجزايهما صعب وتشكلهما لا يكون
الا بنقص او معانات منفصلة بل لا تكون الا ان اثرت تلك المعانات فيهما
رطوبة ما واتصالها بالغير لا يكون عادة الا باجنبي او معانات تاثر رطوبة
فيستحيلان عن طبعهما وبهذا اعلم ان المراد بالصعوبة الامتناع اذ لم تكن
في اليابس رطوبة ما والا كانت بحسب قدر الرطوبة ضعفا وقوة ثم اشار
الي تحقيق في مقتضي الحرارة علي ما اشرنا اليه في تقرير المتن مع بسط
في ذلك المقتضي فقال والتحقيق ان في الحرارة احداث خفة فيما اتصلت
به وتصعيدا له الي فوق والجرم الالطف كالهوا اقبل اي اشد قبولا
لذلك التصعيد فان كان الجرم الذي اتصلت به حرارة النار بسيطا كالما
فان شدتها تحيل اولا كيفيته من البرودة والرطوبة الخاصتين به ثم تفضي
به الحال الي استحالة جوهره وكذا في الهوا فيصير الما هوا والهوا نارا وان
كان ذلك الجرم مركبا ولم يشتد التحام بسايطه فاتصال الحرارة به يحدث
في ذلك المركب الذي لم يشتد التحام بسايطه كالعود وجسم الحيوان
تفريق الاجزا المختلفة الكاينة فيه وذلك بتصعيد الالطف كالهوا والما

لا يحتاج معه الى تعريف وكذا وجودها يعلمه كل احد مما قيل من ان البرودة ليست موجودة
اذ هي عدم الحرارة فاسد لظهور ان البروده معنى محسوس يكون مع انتفا الحرارة
لا نفس ذلك الانتفا فحيث كانت واضحة استغنى عن تعريفهما الا انه قد ينبه على
بعض الخواص لها لا لتحصيل العلم بها لانها معلومة بل لافادة ان لها تلك الخواص
زيادة في التبصر بامرها فيقال في بيان خاصية الحرارة والبرودة الحرارة
كيفية من شانها جمع المتشاكلات وتفريق المختلفات والبروده بالعكس
اي هي كيفية من شانها جمع المختلفات وتفريق المتشاكلات وجمع الحرارة
للمتشاكلات وتفريقها للمختلفات ترى العود المحترق المركب من العناصر
ينفصل عنه الجزء المائي في اصله ويرتفع الهوائي الى اصله مع الزمان ويبقى
الترابي ملتصقا بالارض في الرماد فتتفرق هذه المختلفات وترجع بها كل
منها الى اصله المائتلف هو معه وجمع البرودة للمختلفات ترى الماء اذا
القي الارض وفي خلل اجزايه الهوائية حرارة الشمس اجتمعت ببرودة الما
وصارت نباتا وتفريقها للمائتلفات اذا وقع في جرم المائتلف النار رماد
تفرقت اجزاوها ببرودة الما واضمحلت واذا تقوى الريح الذي هو الهوا
على الما تفرقت اجزاء الما واضمحلت وجمعها للمختلفات ايضا ترى المعادن
اذا ذوبت بحرارة النار المفرقة للمختلفات ثم جعل ما هي فيه في الماء
بحيث تصل اليها البرودة اجتمعت وتجمدت وصارت جسما واحدا مختلطا
هذا هو المشهور في خصوصية الحراره المستلزم لحصول عكسه للبروده
الا ان هذا التحقيق ان هذه الخصوصية مبنية على خصوصية في الحراره
تقتضيها وهي تحريكها الى فوق واحداث خفة فيه ولذلك قيل فيه انها
كيفية فعلية اي تاثر في مجاورها هي فيه مثلها وتحرك ما هي فيه الى
التصعد والفوقية لاقتضايها فيه الخفة ولما كان هذا مقتضاها عرض
لها جمع المائتلفات وتفريق المختلفات لانها اذا صعدت الجزء الهوائي
من الجسم والناري افترقت الاجزا وعاد كل منها الى اصله لعدم التلاؤمها
وعدم قبولها جميعا للتصعد ويعرض في مقتضاها بذلك تحليل الجسم فيحدث
فيه تخلخل الكثيف فيكون له رقة القوام كبعض المعادن اذا ذوب بالنار
تخلخل جسمها وصار قوامه رقيقا بذوبانه وكذا الجليد والثلج اذا ذوب

بحرارة

بحرارة النار او الشمس ويقابل هذا التخلخل غلظ القوام كما في الثلج قبل
الذوبان وكذا يعرض فيه بذلك ايضا تكاثف باخراج الجرم الغريب من بين اجزايه
ويقابله التخلخل الذي هو الانتفاش فيه بحيث يدخل بين اجزايه الجرم الغريب
كاللحم النيء فان له انتفاشا واذا شوي تكاثف وانضم وخرج من بين اجزايه
الجرم الغريب كالهوا ويأتي الان مزيد تحقيق في مقتضى حرارة النار ويقال
تنبيها على خاصة الرطوبة واليبوسه الرطوبة كيفية تقتضي في الجسم سهولة
الالتصاق والانفصال وتقتضي سهولة قبول الاشكال اي سهولة التشكل
على اشكال مختلفة ولا يخفى ما في نسبة السهولة الى القبول من التسامح
واليبوسة بالعكس اي كيفية تقتضي صعوبة الاتصال والانفصال وصعوبة
التشكل على اشكال مختلفة والاتصال والانفصال المذكوران يعمان ما بين
اجزا صاحب الكيفية وما يكون بينه وبين اجنبي عنه فالرطوبة كما في
العجين القريب العهد بالعجن فان كيفيته تقتضي سهولة اتصال اجزاه
وسهولة انفصالها في نفسها او مع الغير وكذا توجب سهولة تشكله
واليبوسة كما في الحديد والحجر فان انفصال اجزايهما صعب وتشكلهما لا يكون
الا بنقص او معانات منفصلة بل لا تكون الا ان اثرت تلك المعانات فيهما
رطوبة ما واتصالها بالغير لا يكون عادة الا باجنبي او معانات تاثر رطوبة
فيستحيلان عن طبعهما وبهذا اعلم ان المراد بالصعوبة الامتناع اذ لم تكن
في اليابس رطوبة ما والا كانت بحسب قدر الرطوبة ضعفا وقوة ثم اشار
الى تحقيق في مقتضى الحرارة على ما اشرنا اليه في تقرير المتن مع بسط
في ذلك المقتضى فقال والتحقيق ان في الحرارة احداث خفة فيما اتصلت
به وتصعيدا له الى فوق والجرم الالطف كالهوا اقبل اي اشد قبولا
لذلك التصعيد فان كان الجرم الذي اتصلت به حرارة النار بسيطا كالما
فان شدتها تحيل اولا كيفيته من البروده والرطوبة الخاصتين به ثم يفضي
به الحال الى استحالة جوهره وكذا في الهوا فيصير الما هوا والهوا نارا وان
كان ذلك الجرم مركبا ولم يشتد اتصال بسايطه فاتصال الحرارة به يحدث
في ذلك المركب الذي لم يشتد التحام بسايطه كالعود وجسم الحيوان
تفريق الاجزا المختلفة الكاينة فيه وذلك بتصعيد الالطف كالهوا والما

ان خف ويتبعه اي ذلك التفريق جمع المتشاكلات فان الاجزا اذا تفرقت وتصعد
الالطف وهو الهوا فحينيذ يجتمع ذلك الهوا اي بالهوا واذا تفرقت وتسفل الاثقل
وهو الترابي فحينيذ يجتمع الترابي بالتراب ويحدث في المركب الذي اشتد
التحام بسايطه حركة دورية ان كان البسيط والكثيف الذان في ذلك المركب
قريبين من الاعتدال كما في الذهب وانما تحدث الحرارة فيه حركة دورية
لان الالطف كلما مال للتصعد جذبه الكثيف للتسفل فلا يجد السبيل الي
التصعد فيحصل بينهما تجاذب فتحصل الدورة او يحدث انفصال النار
بذلك المركب الشديد التحام الاجزا تصعيدا اي تصعيد اجزا ذلك
بالكلية
المركب ان كان الجزء الالطف اغلب كما في النوشادر وهو معروف وسبب
تصعيد الكل فيه ان الالطف يتصعد بالحرارة فيتبعه الكثيف المغلوب
لشدة الاتصال المانع من الافتراق او يحدث فيه سيلانا بالكلية اذا كان
الجزء الكثيف غالبا لا جدا كما في الرصاص او يحدث فيه تليينا بلا سيلان
كما في الحديد وسببهما ان الافتراق بتصعيد الالطف وحده متعذر
لشدة الاتصال وكذا تصعيد الكل لغلبة الكثيف وكذا الدورة لعدم
التعادل فلم يبق خفة تاثرها الحرارة الا السيلان او اللين او يحدث فيه
مجرد سخونة اذا كان الجزء الكثيف غالبا جدا فلا تحدث فيه الحرارة
تصعيدا ولا خفة لينية او سيلانية لمغلوبية اللطيف جدا فلم يبق
الا مجرد التاثير بالحرارة بسبب المجاورة وذلك كما في الطلق
وهو جسم معدني شديد الصلابة لا تلينه الحرارة وانما يلين باسباب
اخري تزاد عليها ويزعم اهل الاكسير ان تليينه يفضي به الي النفاسة
النقدية ولذلك قالوا من الاان الطلق استغني عن الخلق فقد ظهر ان
تاثيرات الحرارة في الاجرام تكون بحسب اختلاف القوابل فقابل
الاحالة تحصل فيه بها وقابل التفريق كذلك وقابل تصعيد
الكل او دورته او سيلانه او لينه او مجرد سخونة يحصل في
كل منها ما قبله ثم اشار الي ان شمول اسم الحرارة كما تطلق
عليه ليس كشمول اسم الحار لما يطلق عليه والي ما في ذلك
من الخلاف والتفصيل فقال قد يقال الحار لما قامت به الحرارة

كالنار

كالنار ولا شك ان اللفظ فيه حقيقة لان لفظ مشتق اطلق علي ما قام به معناه وقد
يقال الحار لما يحدث حرارة في غيره من غير تحقق انه قامت به او نشات عنه وحصلت
في الغير من غير ان تقوم به اصلا ثم حدوث الحرارة من ذلك الحار اما اذ يكون
بشرط ملاقات ذلك الحار للبدن الذي حصلت فيه من ذلك الحار كالاغذية والادوية
التي يحصل عنها في البدن المتغذي او المتداوي حرارة او يكون حدوثها عن ذلك
الحار بشرط الملاقات بل تحصل بلا ملاقات لما حصلت فيه كالاجرام السماوية
التي تحصل عنها حرارة فيما تقابله كالشمس وقد اختلف في اطلاق لفظ
الحار علي هذه الامور التي تنشا عنها حرارة هل هو حقيقة كاطلاقه
علي النار او لا فقيل حقيقة لان نشاة الحرارة تدل علي وجودها
فيما نشات عنه وقيل لا لجواز ان يكون موثر الشي غير موصوف به
اما اطلاق لفظ الحرارة علي حرارة الشمس وحرارة النار والحرارة
الحادثة بالحركة والحرارة الغريزية وغيرها فهو حقيقة لاشتراكها
في مطلق الحرارة وان اختلفت في النوع الا انهم اختلفوا في الغريزة
هل هي النارية بعينها او وقع فيها انكسار او سماوية او غيرهما
وعليه نبه بقوله واما الحرارة الغريزة التي بها قوام الحياة
اي بها وجود الحياة في الحيوان فقد اختلف فيها علي ثلاثة اقوال
فقيل انها نارية وقيل انها سماوية وقيل انها مخالفة لهما
بالحقيقة بمعني ان لها حقيقة باينتهما بها وليست احداهما اصلا لها
والاول مذهب الامام الرازي قال لان الاجسام الحيوانية مركبة
من العناصر التي من جملتها النار فتنكسر سورتها بمخالطتها لباقي
العناصر فتوجب لتلك الاجسام طبخا واعتدالا لانها يذهب عنها بالكسر
افراط الحرارة الموجب لفساد حقيقة ذلك الجسم المعبر عنها بالقوام ويرفعها
الكسر المعتدل عن الضعف الموجب لفساد حقيقة ذلك الجسم المعبر
لعدم الاعتدال الموجب لذهاب حالة متوسطة بها بقا الحيوان ويعبر
عن تلك الحالة بالمزاج فقد ظهر ان تلك الحرارة اصلها حرارة النار
اذ تلك هي الباقية بعد الانكسار والثاني مذهب ارسطو قال
لان تلك الحرارة الغريزية هي المزاج المصحح لاستقامة النفس الحيوانية

واستقامة امنما وهي كيفية تلازمه والمزاج انما يفيض عن الاجرام السماوية
وذلك ان العناصر اذا اختلطت صار مجموعها كشي واحد بسيط فيناسب الاجرام
السماوية البسيطة ببساطته وبتلك المناسبة تفيض عليه تلك الاجرام
السماوية مزاجا هو الحرارة او حالة تلازمه وبه قوام الحيوان وقبوله
علاقة النفس به فالحرارة الغريزية انما فاضت عن السماويات واما النارية
فقد ذهبت بالمخالطة والثالث مذهب بعضهم قال وانما لم تكن احداهما
لاختلاف الاثار الصادرة عنهما والاثار الصادرة عنهما واختلاف الاثار من
باب اختلاف اللوازم الدال على اختلاف الملزومات حتى انها هي التي
تدفع الحرارة الغريبة الواردة على محلها وعنها فان السموم اذا وردت
على محلها قاومت الحرارة الغريزية حرارتها التي هي غريبة ودافعتها
عن ابطال الرطوبات التي بها قوام الروح البدني وذلك بتحريكها الروح
لدفاعها ثم تدفع هي برد تلك السموم بالمضادات وشي من الحرارتين
لا يدفع حرارة السموم ولا يردها بل تتقوى السموم وحرارتها بمجاورة
هذا بجواز استناد ذلك الدفع الى بعض العوارض للحرارة الغريزية
ككونها جزأ من المزاج الخاص وكونها اوجبت بالخلط نضجها يفسر معه
تفريق الاجزاء والحرارة الغريبة انما تحاول التفريق فجاز ان تكون هي
احدى الحرارتين واقتضت تلك الغريبة بعارض كونها في المزاج لا لذاتها
حتى تكون مباينة لها لعدم اقتضائها لهذا الدفع بذاتيهما والحاصل
ان الدليل انما يتم لو كان الاقتضاء ذاتيا ليظهر التباين بينهما وبين ما لا يقتضي
بالذات وحيث جاز ان يكون عرضيا جاز كونها احداهما وعرض لها الاقتضاء
بسبب كونها في المزاج ثم اشار الى ما اورده ابن سينا على مقتضى كلام
الاقدمين من ان الرطوبة هي كيفية تقتضي الالتصاق بقوله واورد
اي واورد ابن سينا على اعتبار الالتصاق في تعريف الرطوبة انه اي
ذلك الاعتبار يوجب اي يقتضي كون العسل ارطب اي اشد رطوبة من
الماء وذلك ان الرطوبة مما يقبل الشدة والضعف فيدل على الشدة شدة
المقتضي وعلى الضعف ضعفه فالالتصاق اذا كان هو مقتضى الكيفية
التي هي الرطوبة فكلما كان ذلك الالتصاق في الشي اشد كانت رطوبة

دفع

ذلك

ذلك الشي اشد قطعا اذ مقتضى الرطوبة فيه الذي هو من حقيقتها يتقوى بقوتها
ويضعف بضعفها ولا شك ان العسل اشد التصاقا من الماء فيكون اشد رطوبة
منه فان ذلك اذا غمست اصبعا في العسل كان ما يتصل به اكثر مما يتصل به
اذا غمسته في الماء لشدة تلاصق اجزاء العسل وشدة لصوقها بالغير لكن
كون العسل ارطب من الماء فاسد اتفاقا فالتعريف بما ذكر للرطوبة من الالتصاق
فاسد فدفع اي اورد ما ذكر فدفع ذلك الايراد بان المراد بقولهم ان
الرطوبة هي كيفية تقتضي الالتصاق انها كيفية فيها سهولة الالتصاق
مع سهولة الانفصال ولا شك ان العسل ليس في رطوبتها شدة السهولتين
اما سهولة الانفصال فامرها ظاهر لظهور ان انفصال الاصبع مثلا عنها
ليس بايسر من انفصاله عن الماء فان مسح الماء عن الاصبع باقل شي يزيله
بخلاف العسل فان زواله يحتاج الى معاناة اشد واما سهولة الاتصال
فامرها ابين واوضح فان ذلك كلما مسست باي مس لصق بالجزء الماس منك
شي منه والعسل يحتاج الى اعتماد ما ومدافعة عن المس اقوى فليس
في العسل سهولة الاتصال والانفصال وهما المراد في التعريف وانت
خبير بما في دفع الايراد بالمراد بان السهولتين لم يذكر ما يقتضيهما
في كلام الاقدمين الذي اعترضه ابن سينا وانما ذكر ما يقتضي ان الرطوبة
كيفية تقتضي في الجسم انه يتصل بالغير عند المماسة ولو بعنوا على
السهولتين وما يقتضيهما لم يرد بحث لان الذي في العسل دوام الاتصال
لا سهولته كما انه ليس فيها سهولة الانفصال ثم كلام المص لا يرد عليه
البحث لذكر السهولتين فيه وبه يعلم ان هذا الايراد ليس على ما ذكر
المص وان اقتضاه ظاهر العبارة بل على ما ذكروا كما قررنا ولما ورد
ما ذكر على كلام الاقدمين عدل عنه فقيل في تعريف الرطوبة كما ذكره
المص في تعريفها انها كيفية تقتضي سهولة قبول التشكل بالاشكال المختلفة
ثم اورد عليه ايضا ما اشار اليه المص بقوله واورد ايضا على اعتبار
سهولة التشكل في معنى الرطوبة ولذلك يقال في تعريفها كما ذكرنا
انها كيفية تقتضي قبول التشكل انه اي اورد ان هذا الاعتبار يوجب
اي يقتضي رطوبة النار اي يقتضي كون النار رطبة لانها الطف العناصر

والالطف يقبل التشكل اكثر من غيره ولذلك ترى النار تارة كصفحة عريضة
وتارة مستطيلة مستقيمة وتارة معوجة مع حدة راسها او بدونه الى غير
ذلك من الاشكال المشاهدة فيها فاذا كان قبول التشكل هو خاصية الرطوبة
والنار تتقبله كانت رطبة لكنها يابسة طبعا بالاجماع لانها تذهب اصل
الرطوبات والبلية الاستنقاعية وغيرها فبطل هذا التعريف ونعريفهما
بما ذكر ايضا يقتضي كون اللين هو نفس الرطوبة والصلابة هي اليبوسة
وذلك ان الرطوبة اذا كانت هي كيفية تقتضي سهولة التشكل كان
ما يقابلها وهو اليبوسة هو كيفية تقتضي صعوبة التشكل كما في
الحديد والحجر الاصم وهذا المعنى المقابل هو الصلابة بعينها فيلزم ان
تكون الصلابة واليبوسة متحدتين فيكون اللين المقابل للاولى والرطوبة
المقابلة للثانية متحدين ايضا اذ لا واسطة بين كل متقابلين فاذا اتحد
اثنان من جهة اتحد اثنان من الجهة الاخرى لكن كون اللين هو الرطوبة
والصلابة هي اليبوسة محال لانه يقتضي ان تكون النار رطبة لانها
يابسة وينبغي ان يعلم انه اذا كان المحال هو كون هذا اليابس صلبا
لا كون اللين رطبا كان الصواب في الالزام ان يقول ويقتضي كون
كل يابس صلبا وهو محال فان النار يابسة لا صلبة وانما قلنا لذلك
لان هذا الالزام كاف في ظهور الاستحالة ولا يحتاج فيه الى لزوم
كون اللين رطبا كما لا يخفى واجيب عن الايراد الذي هو لزوم كون
النار رطبة على تقدير كون الرطب هو ما يقبل التشكل لقبولها
للتشكل المختلف بمنع سهولة التشكل في النار البسيطة اي الصرفة التي
لم يخالطها غيرها وما يشاهد من تشكلات النار انما هو لمخالطة الهوا لها
ولو كانت خالصة من المخالطة ما قبلت التشكل وسند المنع الحكم بيبوستها
ومشاهدة التشكل لا يكفي في ابطاله لتحقق المخالطة لا هو الرطب واجيب
عن الايراد الذي هو لزوم كون اللين رطوبة وكون اليبوسة صلابة
فيلزم كون النار صلبة ردا انا لا نسلم ان الصلابة هي نفس عدم قبول
التشكل ولا ان اللين الذي هو ضدها نفس قبول التشكل وذلك ان اللين
هو كيفية تقتضي قبول الغمز للباطن مع عسر تفرق الاجزا ويكون الشي

به

به قوام غير سيال كقطعة عظمة من لحم الحيوان وصبرة من العجين الرطب المحكم العجن
وعليه تكون الصلابة هي عدم قبول الغمز للباطن فلم يلزم من عدم قبول التشكل
الذي هو مقابلة للرطوبة كون اليابس كله صلبا لان عدم قبول التشكل قد يكون
مع الهشاشة فهو يبوسة لا صلابة واذا لم يكن اليابس صلبا لم يكن الرطب
لينا لان كل منهما له مقابل مخصوص ولان الرطوبة قد تكون فيما لا يكون فيه
الغمز ولا القوام الغير السيال كالهوا ويفارق اللين اللزوجة على ما ياتي بان
اللزوجة يكون بها للشي امتداد واللين قد لا تكون له وان اشتركا في عسر
التفرق وبه علم ان هذه الصفات قد تتداخل فافهم وقد تقرر بما ذكر ان
اللين والصلابة كيفيتان متضادتان واختلف في كونهما من الاستعداد او لا
والى الخلاف اشار بقوله وفي كون اللين والصلابة من الملموسات لادراكهما
بلمس اليد للجسم الموصوف بهما او هما من الاستعدادات التي هي الكيفيات التي
تقتضي قبول ان ينفعل او تقتضي مقاومة الوارد فيتابى موصوفها عليه
ان ينفعل اذ اللين يقتضي قبول ان ينفعل بسهولة وهو الانغماز والصلابة
تقتضي مقاومة الغمز فلا ينفعل موصوفها به الا بعسر ولما تحقق فيهما
ما يوجب كونهما من قبيل الملموسات كما ذكرنا انهما تدركان باللمس ومن
قبيل الاستعدادات كما ذكرنا من اقتضا اللين سهولة الانفعال واقتضا
الصلابة مقاومة الفعل فيصعب معه الانفعال وقع فيهما الـتردد
من اي القبيلين هما والاقرب بناء على ما ذكرنا دخولهما في القبيلين
اذ لا مانع من تداخل الكيفيات بالاعتبارات ثم نبه كيفيات ونبه
على انها ترجع لهذه الاربع لئلا يتوهم انها من غير الملموسات او انها
اصول مثل الاربع فقال واما مثل البلة وهي الرطوبة الجارية على
ظاهر الجسد بجريان موصوفها على ذلك الجسم كالماء يجري برطوبته
على ظاهر خشبة فتسمى الرطوبة المكتسبة للخشبة من الماء بلة
وهي رطوبة غريبة في الخشبة لورودها من اصلها على تلك الخشبة
ويوخذ من هذا ان الكيفية الرطوبية قد تكتسب للجسم من اصلها
كما في البلة الا انها لا توجب التشكل كالاصلية فان غاص الرطب في
باطن الجسم وكساه رطوبة باطنا فهو استنقاع كالماء يغوص في الارض

وتقابل البلة بالجفاف وهو انتفا تلك البلة وعليه فلا يكون ملموسا بل ولا محسوسا
الا باعتباران عدم ادراك البلة التي تدرك باللمس يدل علي ذلك الجفاف ومثل
اللزوجة وهي كيفية تقتضي سهولة التشكل باشكال مختلفة مع عسر التفرق
بسبب حدوث الطول عند ارادة التفرق وتحدث هذه اللزوجة من شدة
امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل كبعض انواع الصمغ الذي يمضغ فانك
تشكله كيف شيت واذا اردت تفريقه امتد وربما يكون طوله علي قدر القامة
ولا ينفصل ومن كون اللزوجة اصل حد ونما ماذكر تري العجين اذا قل فيه
الدقيق وكثر فيه الما واحكم صنعه ينالهشي من اللزوجة فيطول امتداده
عند ارادة قسمه وتقابل بالهشاشة فهي كيفية تقتضي سهولة التفرق
وعسر التشكل باشكال مختلفة وسببها كثرة اليابس وقلة الرطب الممازج
له كالرمل الذي اصابه بلل خفيف فان القبضة منه تلتيم ويعسر
تشكيلها علي غير مقتضي القبض ويسهل تفرق اجزايها ومثلها الدقيق
القليل البلل ولذلك تجد الخبز المعجون بالسمن سهلا في تفريق اجزايه
صعبا في تشكيله لما به من الهشاشة الناشية عن قلة الرطب وكثرة
اليابس ومثل اللطافة وتطلق علي وجوه احدها ان يراد بها رقة القوام
كما في الماء والهوا فتعود لنفس الرطوبة وتقابل هذه بالكثافة بمعني
غلظ القوام كما في التراب وثانيها ان يراد بها سهولة الانقسام الي اجزاء
صغيرة جدا كما في بعض المعادن الارضية التي يكفي في تفرق اجزايها
حكها بين اصبعين برفق وتقابلها الكثافة بمعني صعوبة الانقسام
كما في الرصاص وغيره وثالثها سرعة التاثر بالملاقي كما في الورد
وساير الانوار وتقابلها الكثافة بمعني صعوبة التاثر بالملاقي كما في الحديد
ورابعها ان يراد بها الشفافية بان يكون بحيث تنفذ منه الابصار لما وراءه
كما في الافلاك وتقابلها الكثافة بمعني كيفية تمنع من نفوذ الابصار لما
وراءه كحايط الطين والحجر منتسبة الي الاربع اي البلة ومقابلها واللزوجة
ومقابلها واللطافة ومقابلها منتسبة للاربع السابقة التي هي اصول
الملموسات وهي الرطوبة واليبوسة والحرارة والبروده اما البلة
ومقابلها فظاهرة لانها نفس الرطوبة الا انها غريبة في موصوفها ومقابلها

كاليبوسة

كاليبوسة واما اللزوجة ومقابلها وهي الهشاشة فقد علم ان الاولي مركبة
من اليبوسة والرطوبة الغالبة والثانية بالعكس واما اللطافة بمعني علي انها
رقة قوام عايدة للرطوبة ومقابلتها عايدة لليبوسة وعلي انها سرعة
التاثر بالملاقي عايدة للرطوبة ومقابلتها لليبوسة وعلي هذا فقس ودخل
في قولنا مثل هذه ما سموه تخديرا وهي كيفية تبرد العضو بحيث لا تستعمله
القوي النفسانية لغلظ روحه وبرودته برودة منعته من تحمل الحركة
الناشية عن القوي النفسانية وكانه هو المسمي في اصطلاح العامة رقدة
العضو وما سموه لدغا وهو كيفية نفاذه توجب تفرقا موجعا في اجزا متقاربة
لدقتها لا يحس بوجع كل تفرق علي حدة بل يحس فيها بالوجع كانه واحد
هذا محصل ما فسروا به اللدغ والتخدير هنا وفي كونها من الملموسات
نظر لان التخدير بحسب ما تحقق في الخارج غير مدرك باللمس اذ هو كيفية مانعة
من تصرف النفس في العضو الذي قامت به تصرفا معتادا الثقل ناشي عن ذهاب
الحرارة ببرودة نالته من تلك الكيفية وتلك البرودة وجدانية لا ملموسة
واللدغ كيفية وجعية تحدث من ملاقات ما يوجب فساد الطبع والالتام من
سم او غيره وهو وجداني ايضا لا ملموس وحمل ذلك علي ان التخدير يزداد
عند اللمس فيدرك به واللدغ يحصل بمماسة محله لموجبه في غاية البعد
لان المراد باللمس هنا ما يكون طريقا للادراك لا ما يزداد به المدرك او يحصل
عنه ومن جملة ما يذكر في الملموسات الملاسة والخشونة ضرورة ان اللامس
يجد كلا منهما عند اللمس ويدركهما به وقيل انهما من الوضعيات وعلي ذلك
نبه بقوله وفي كون الملاسة والخشونة من جنس الكيفيات المدركة
باللمس فالاولي كيفية قايمة بظاهر الجسم تحصل عن استوا اجزا ظاهره
في الوضع تدرك باللمس وتقتضي عدم تاثر ظاهر الماس باجزاء الملموس
والثانية كيفية تحصل عن عدم استوا اجزا ظاهر الجسم في مقتضي الوضع
بحيث لا يكون بعضها اخفض وبعضها ارفع والخشونة عبارة عن نفي التفاوت
والاستوا والاختلاف هيئة الاجزاء الوضعية فليس هناك الا كيفية وضعية
فيه اختلاف الاول مذهب الجمهور والثاني مذهب الامام الرازي ورد
بان الاستوا المذكور وعدمه يجوز ان يكونا سببا للكيفيتين بل نقول هما غيرها

قطعا فان الملاسة والخشونة يحس بهما والاستوا وعدمه امران معنويان
لا يحس بهما بل يعلمان عند اللمس لدلالته عليهما **المبحث الثاني**
في الاعتماد **من الملموسة الاعتماد** يعني ان من جملة الاعراض المدركة باللمس
العرض المسمي بالاعتماد ولكن انما يكون الاعتماد من الملموسة **في** مذهب
من يجعله نفس المدافعة لما يمنع الحركة الي جهة ما بمعني ان من يقول
ان الاعتماد هو مدافعة الجسم لقوة جسم اخر تمنعه من التحرك الي جهة من
الجهات هو الذي يكون الاعتماد عنده ملموسا لان هذه المدافعة تدرك باللمس
فان من رفع قطعة حديد مثلا بيده يجد في تلك القطعة مدافعة لقوة اليد
المانعة لها من تحركها الي جهة السفل ومن نفخ زقا مثلا وادخله في السافل
ومنعه من الطفو الي ظاهر الما يجد بيده مدافعة ذلك الزق لقوة يده المانعة
له من التحرك الي جهة العلو وليست هذه المدافعة نفس حركة الجسم
وان كانت الحركة قد تنشا عنه ولا نفس طبيعته من ثقل او خفة لوجودها
بدون الحركة كما ذكرنا في الحجر المحبوس في الهوا والزق المنفوخ المحبوس
في الما وانعدامها مع وجود الطبيعة كما في الجسم الحاصل في موضعه الطبيعي
وهو مركز العالم للثقيل وفوقه في الخفيف فانه لا يدافع وطبيعته فيه وكون
الاعتماد ملموسا انما هو كما ذكرنا في مذهب من يجعله نفس المدافعة
لا في مذهب من يجعله **مبداها المعقول** وذلك المبدا هو ما يقتضي في الجسم
تلك المدافعة وسياتي انه قسمان طبيعي وغيره فان الاعتماد اذا فسر بمبدا
المدافعة فليس بمحسوس لان مس الجسم الكاين في موضعه الطبيعي لم يحس
منه بذلك المبدا بل ولا بمدافعته وذلك ظاهر ويبقي النظر في تحقيق اي
نوع هو منه من انواع الكيف فيحتمل ان يكون من نوع الكيف الاستعدادي
كما ياتي او من نوع الكيف المختص بالكم كما ياتي ايضا ولا يحتمل غيرها كما لا يخفي
ثم اشار الي انواع الاعتماد بقوله **وقد يجعل انواعه** اي انواع الاعتماد **ستة** وهذا
التعدد لانواعه انما هو **بحسب الجهات** الست التي تقع الحركة اليها بالاعتماد
وهي جهة الفوق والتحت واليمين والشمال والامام والخلف وانما قال وقد
يجعل ولم يجزم بالتنوع لما يذكر الان من ان التنوع بحسب الاضافة اكثر
وبحسب الحقيقة اقل واشار بقوله **الا ان الطبيعي انما يكون الي فوق او**

تحت

تحت لما انهما الجهتان الحقيقيتان والبواقي اضافيات تتبدل فلا تكون انواعا
اي ان الانواع الستة وان اشتركت في تسميتها اعتمادا تنقسم الي ما هو طبيعي
وما هو اضافي والي ان الطبيعي هو الذي يكون الي جهة الفوق او التحت لان
طبيعة المتحرك تقتضي الحركة الي احداهما لا لمانع بخلاف غيرهما فلا بد من محرك
اجنبي لها والي ان جهة التحت والفوق حقيقتان اذ لا تتبدلان اصلا فان الانسان
لو وقع علي راسه فصار رجلاه اعلي لم تتبدل الجهتان بل يقال رجلاه
الي فوق وراسه الي اسفل فيكون الاعتماد ان لهما هما النوعان في الحقيقة
اذ لا يصير احدهما نفس الاخر بخلاف ساير الجهات فهي تتبدل بتبدل حال
ما ينسب له ولذلك سميت اضافية الا تري الي الانسان المستقبل لجهة
المشرق فان الاعتماد المحرك الي جهة الشرق باعتباره اعتماد للامام
والي الغرب اعتماد للوري والي الجنوب اعتماد لليمين والي مقابله اعتماد
للشمال ولو انقلب الي الغرب صار امامه غربا ووراه شرقا ويمينه
شمالا وشماله جنوبا ولذلك لا تكون هذه الانواع انواعا في الحقيقة بل انواع
اعتبارية **علي انا** لا نسلم ان الحصر في هذه الستة صحيح في نفس الامر لان **الحصر**
في تلك **الستة عرفي لا حقيقي** فاهل العرف العام اخذوه من حال الانسان حيث
اعتبروا جهة راسه وقدمه وظهره وبطنه ويمينه وشماله فسموا الاولي
فوقا ومقابلتها تحتا وجهة الظهر ورا ومقابلتها اماما وجهة اليد اليمني
يمينا ومقابلتها شمالا واهل العرف الخاص اخذوه من ابعاد الجسم الثلاثة
اعني طوله وعرضه وعمقه فانها اذا تقاطعت في الجسم المتركب منها صار
لكل من الثلاثة طرفان فتكون له بذلك جهتان فتكون للجسم بذلك ست
جهات اذ للبعد الطولي جهتان وللعرضي جهتان وللعمقي جهتان والاعتماد
يكون بالتحريك الي كل من تلك الجهات فيتحقق له اقسام ستة هي
المسمات بالانواع الستة وهذا انما هو بنا علي العرف العام او الخاص كما
فاع ذكرنا واما اذا اعتبر التحقيق فليس كذلك **اذ الجهة** التي يمكن التحرك بالاند
اليها **متكثرة جدا** فيتكثر الاعتماد علي حسبها وتكثر الجهات يكون **كتكثر**
اجزا الجسم فتكون منحصرة وان تكثرت جدا علي حسب انقسامات
الجسم المنحصرة ان قلنا ان انقساماته منتهية بنا علي وجود جزء لا يتجزي

اوغير منحصرة اصلا ان قلنا انها غير متناهية بناء على عدم وجود جزء لا يتجزى فتكون
الجهات غير منحصرة كانقساماته اعني انقسامات الجسم التي لا تنحصر في كون الاعتماد
على حسب تلك الجهات لامكان الاندفاع بالاعتماد الى جميع ما هنالك من الجهات
مثلا الجسم المكعب الذي له سطوح ستة له جهات ستة باعتبار تلك السطوح
وله جهة اخرى باعتبار الخط الذاهب من كل زاوية الى مقابلتها بحيث يقاطع
الخط الذاهب من مسامتتها الى مسامت الاخرى وكذا تكون له جهة باعتبار كل خط
يفرض لا على تقاطع العرض والعمق والطول وفي ذلك اعداد كثيرة فان انتهت
القسم انتهت تلك الخطوط فتنتهي الجهات والا لم تنته ثم بين الاعتماد الطبيعي
لانه هو الحقيقي ولما فيه من الخلاف والتفصيل بقوله ان شئت الطبيعي ما هو
فالطبيعي من الاعتماد وصفان احدهما الثقل وهو كيفية تقتضي حركة الجسم
الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم او تقتضي حركته الى صوب اي جهة
المركز المذكور وتكون تلك الحركة في اكثر المسافة التي بينه اي بين مركز
العالم وبين الجسم المحيط بالمركز المذكور وهي بالمحيط الموالي له من المحيطات
من غير ان يبلغه اي من غير ان يبلغ المتحرك في الاكثر الى المركز ومركز العالم
هو النقطة التي اذا اخرج منها خطوط الى محيطها استوت واشار بهذا الكلام
الى ان الثقيل قسمان ما يقتضي له طبع الثقل ان يتحرك الى ان يبلغ الى حيث
ينطبق مركزه اي وسطه الحقيقي بمركز العالم بحيث لا يستقر في غير ذلك
الا لمانع كالارض فانها لو اخرجت من مستقرها اندفعت بثقلها حتى ينطبق
مركزها بمركز العالم ولا تستقر في غير ذلك كما هي عليه بالمشاهدة وما يقتضي
له طبع الثقل ان يتحرك الى ان يبلغ قريبا من المركز بحيث يكون ما بينه
وبين المركز اقل مما بينه وبين المحيط كالماء فانه لو اخرج عن مستقره وهو
كورة متصلة الاجزاء او كور كذلك اندفع بثقله او اندفعت كوره عند عدم
المانع حتى يقرب الكل من المركز كما هو في المشاهدة اذا احاط بالارض
ولم يطابق مركزه مركز العالم والثقل في كليهما يقتضي التسفل وهو في الارض
حقيقي لبلوغه به النهاية وهي المركز وفي الماء اضافي لان ثقله باعتبار الهوا
والنار دون الارض وثاني الوصفين الخفة وهي بالعكس اي على العكس من
الثقل فيقتضي التحرك الى العلو فهي كيفية تقتضي حركة موصوفها الى حيث

يماس سطحه سطح مقعر فلك القمر كالنار وهذه هي الخفة الحقيقية او حركته الى
القرب من ذلك السطح كالهوا فانه لا يماس سطحه سطح مقعر القمر لحيلولة النار
بينه وبينه ولكن يقاربه فهو اخف من الماء فخفته اضافية وهذا كله عند
الحكما واما عند اهل الحق فالامور بجعل الله تعالى وليس هنالك مقتض ولا مقتضى
على ان كون المركز نهاية التسفل مما لا يسلم فان المعقول ان ما يسامت مواطئ
الرجلين هو السفل وان جاوز المركز فافهم فتقرر بهذا ان الاعتماد الطبيعي
قسمان الثقل والخفة او مدافعتهما فالاول للتسفل والثاني للعلو وليسا
اي الاعتمادان الطبيعيان وهما الثقل والخفة راجعين الى الرطوبة واليبوسة
بان تكون الرطوبة سبب الثقل واليبوسة سبب الخفة كما يقول الجبائي
مستدلا بان الذهب ثقيل لرطوبته والخشبة خفيفة ليبوستها وتظهر رطوبة
الذهب بذوبانه بالنار اذ الذوبان يستلزم وجودها وتظهر يبوسة الخشبة
بترمدها بالنار اذ الترمد هشاشة تنافي الرطوبة او راجعين الى كثرة
اجزاء الجسم وقلتها كما يقول الاستاذ ابو اسحاق فبكثرتها يحصل الثقل
وبقلتها تحصل الخفة قال لان الاجزاء الفردة متحدة الجنسية ولوازمها
فهي متساوية في الخفة والثقل وانما تتفاوت بقلتها وكثرتها ورد قول
الجبائي بان غايته ان الثقل وجد مع الرطوبة كما في الذهب والخفة
وجدت مع اليبوسة كما في الخشبة ولا يلزم من ذلك تحقق المدعى وهو تلازم
الرطوبة والثقل وتلازم اليبوسة والخفة في كل جسم لان الوقوع الجزئي
لا يستلزم الكلي فيجوز ان يكون حصول كل مع مصاحبه عرضيا اتفاقيا
وكيف يتم اللزوم الكلي وقد تحقق ان الهوا رطب خفيف والارض يابس
ثقيل وكان الواجب لو صحت الدعوى ثقل الاول وخفة الثاني ورد قول
الاستاذ بانا لا نسلم تجانس الاجزاء الفردة تجانسا يوجب الاستوا في
الثقل والخفة لجواز ان يختص كل جزء بمعنى لا يوجد في غيره اما بقدرة
المختار كما هو مذهب اهل الحق او بغيرها على مذهب غيرهم وبعد تسليم
التجانس فيجوز ان يختص كثيرها بالخفة باحد المخصصين وقليلها
بالثقل كذلك كما يوجد في حي كبير مع ميت صغير فقد يكون الميت واثقل
صغر اثقل وهذا من باب تخصيص الجسم ببعض الاعراض فانه جائز وواقع

كتخصيصه بالطعوم والروايح ثم اشار الى دليل فيه رد القولين زيادة على
ماذكرنا فقال لان الزق اي انما قلنا ان الثقل والخفة لا يرجعان الى الرطوبة
واليبوسة ولا الى قلة الاجزا وكثرتها لان الزق الواحد اذا ملا بالزيبق وافرغ
وملا بالما وافرغ فلا شك ان ما يحمل من اجزا كل من الما والزيبق قدر واحد ولا
شك مع ذلك ان الما ارطب من الزيبق قطعا ومع هذا فانه يسع من الزيبق
اضعاف ما يسع من الما في الثقل فلو كان الثقل بالرطوبة لم يكن الما مع زيادته
في الرطوبة على الزيبق الا اثقل وليس كذلك لما يشاهد بالموازنة من كون
ثقل الزيبق يزيد باضعاف كثيرة على ثقل الما فبطل بهذا كون الثقل بالرطوبة
والخفة باليبوسة كما يقول الجبائي و لو كان الثقل بكثرة الاجزا وخفتهما
بقلتها كما يقول الاستاد مازاد ثقل الزيبق مع ثقل الما باضعاف مع
تساويهما في الاجزا اذ الانا واحد وهو معمور بكل منهما فلزم ان تكون
اجزا كل منهما على قدر الاخر فلو صح ما ذكر الاستاد لزم تساويهما في
الثقل والواقع في الخارج يكذبه فبطل قول الاستاد بذلك ايضا وانما
قلنا ان عمارة الانا بكل منهما تقتضي تساويهما في الاجزا لامتناع الخلا
وبعد جوازه فيتساويان ايضا والا لكان في الما فرج خلاء تكون نسبتها
في العددية الى الاجزاء الموجودة في الما نسبة اي كنسبة وزن الزيبق
الى وزن الما فان كان وزن الما نصف الزيبق كانت الفرج على قدر الاجزا
لتكون مناصفة لها او الربع فالربع ثم كذلك ضرورة ان انتقاص وزن
الما يكون على قدر انتقاص اجزا الما والانتقاص للاجزا على قدر الفرج
لكن وجود الفرج على ذلك القدر في الما فاسد بالمشاهدة فاستوى
الزيبق والما في الاجزا مع كون الزيبق اثقل باضعاف فظهر بطلان
كون الثقل بكثرة الاجزا والخفة بقلتها وهو قول الاستاد ويبطله
ايضا كون الزيبق اثقل باضعاف مع تحقق تساويهما في الاجزاء بتحقق
تساويهما بان يكتال كل منهما بانا واحد ما اكتيل من الاخر وادعا كون
الما يحتمل ان يكون اقل من الزيبق ولذلك كان اخف ولو اكتيل من كل منهما
بانا واحد قدر الاخر فاسد اما على القول بنفي الخلا فظاهر لان الانا هذه
عمر بكل منهما وليس فيما بين اجزا كل منهما خلا ولا جرم اخر يخالط بالمشا

واما

واما على القول بجواز الخلا فقلة اجزا الما لا تتحقق الا بوجود فرج فيما بين اجزاده
ويتعين ان تكون نسبتها الى مجموع حيز اجزاء الما كنسبة مازاد به الزيبق في
الوزن على الما لانه انما يزيد الثقل بقدر الاجزا فالزيبق لا يزيد الا بما زاد فيه
من الاجزاء وما زاد به وهو الذي فات به الما وزنا هو الذي خلا من الما في
حيز الانا لكن المشاهدة تبطل وجود الفرج على ذلك القدر اذ لو كانت وهي
كثيرة لكثرة ما يزيد به الزيبق على الما لرئيت اذ لا يخفى الكثير من الخلا و
لو جاوره المعمور واجيب عن هذا بانه يجوز ان لا ترى الفرج وان كثرت
لدقتها او لكونها في باطن السطح المرئي من الما ولكن هذه سفسطة فان انفصال
جزاء اللبن والما ونحوهما مما لا يشك فيه فافهم وقد علم مما تقرر ان الاعتماد
متعدد بحسب الجهات وذلك عند قوم وخالفهم القاضي في ذلك واليه
اشار بقوله ومنع القاضي تعدد الاعتمادات وانتهى به الامر في نفي التعدد
واثبات الاتحاد في الاعتماد حتى انه نفى تعدد الاعتماد الطبيعي الذي ظهر
تعدده فزعم ان في الجسم كيفية واحدة تقتضي انه فاعل لولا المانع الى
السفل والعلو تسمى بالنسبة لدفعها الجسم الى السفل ثقلا وتسمى بالنسبة
لدفعها اياه الى العلو خفة فالثقل والخفة عنده شي واحد وانما اختلفت
التسمية باعتبار العارض من اقتضايها الحركة الى السفل او العلو كتعلق
القدرة يسمى باعتبار ايجاد الحياة احيا او ايجاد الممات اماتة واتحاد المقتضي
في نفسه مثل تعدد المقتضى بفتح الضاد امر غير مستغرب وغاية ما يلزم
ان تلك الكيفية يختلف مقتضاها في الاجسام لعارض في تلك الاجسام
ولا يلزم منافيا انه في كل جسم والحق ان التميز بين كيفية الثقل وكيفية
الخفة ذاتي لا عرضي على ما يقول المص قريبا وادعا خلاف هذا يكاد ان يكون
من انكار البديهيات بلا شبهة ولذلك كان مذهب القوم تعدد الاعتماد الا
ان بعضهم جعل اقسامه جميعا متضادة وبعضهم منع تضادها مطلقا
لما انها اي انما منع التضاد بين اقسامه جميعا لعلة هي ان تلك الاعتمادات
تجتمع في شي واحد كما في الحجر المتجاذب بين شخصين احدهما يجذبه سفلا
اي الى سفل والاخر يجذبه علوا اي الى علو فقد اجتمع في هذا الحجر اعتماد طبيعي
هو ثقله وعارضان بجذب الجاذبين وكما في الحبل المتجاذب يمينا وشمالا

بين شخصين فان الحبل اجتمع فيه اعتمادان عارضان الي اليمين والشمال
وفيه طبعي ايضا يقتضي الاندفاع الي السفل ولا يخفي ان هذا الاستدلال بفرض مخصوص
علي قضية كلية ولا يتم الا بقياس ما ليس بذلك الفرض عليه ولا سبيل
اليه وذلك ان الذي اجتمع في الحجر والحبل اعتماد ان عارضان وطبعي كما قررنا
ولا يلزم منه جواز اجتماع الطبيعيين وهما الثقل والخفة المقتضيان للعلو
والسفل معا بان يحس فيه بجاذب الي اعلي والي اسفل بحيث يقع كل منهما
لولا المانع من ذات الموصوف بهما والحق ايضا انه لا تضاد بين الاعتماد الطبيعي
وغيره اذ لا مانع من وروده ما يقتضي الانجذاب الي اعلي علي الجسم
الذي فيه طبيعة الانجذاب الي اسفل وذلك كما في الحجر الذي يرفع
الي العلو فان فيه الاعتماد المقتضي للانجذاب الي السفل وورد عليه
ما يقتضي الانجذاب الي العلو فاجتمع فيه الطبيعي وغيره واما جنس
غير الطبيعي وهو ما يقتضي الانجذاب الي اليمين والشمال والقدام
والوراء فقيل لا تضاد بين كل فردين منه وقيل المختلفان فيه متضادان
كالجاذب الي اليمين والجاذب الي الشمال وكالجاذب الي القدام والوراء
وانما قيل بالتضاد في هذين المختلفين لما اي لعلة هي ان القريب اي
الاعتماد القريب الذي هو مبدا الحركة الي جهة مخصوصة فاذا اختلفا
لزم اقتضاء احدهما حركة الي حيز واقتضاء الاخر حركة الي حيز اخر فيلزم
من اجتماع الاعتمادين المختلفين كالدافع الي اليمين والدافع الي الشمال
اجتماع الحركتين بالذات الي الجهتين مختلفتين فيلزم اجتماع الجرم عند
وجودهما في حيز وهو محال فيكون اجتماعهما المودي الي ذلك محالا
وما لا يصح اجتماعهما متضادان واحترز بالقريب من البعيد وهو ما يقتضي
الحركة بشرط انتفاء المانع فان اثنين منه لا يقتضيان الحركة الي جهتين
فلا تضاد بينهما وقد يقال تضاد القريبين يوجب تضادهما وتنافيهما
في انفسهما كالقريبين لانهما مع القريبين جنس واحد وفيه تعسف
كما يأتي في رد هذا الاستدلال واحترز بقيد الذات في الحركتين من اجتماع
حركتين الي جهتين احداهما بالعرض والاخري بالذات فانه لا يستحيل
كراكب السفينة فيتحرك بالذات الي المغرب وبالعرض اي بتحرك

السفينة الي جهة المشرق ورد هذا الاستدلال بانه ان اريد بكون الاعتماد
القريب مبدا الحركة كونه علة تامة لوجود الحركة الي جهة مخالفة لجهة
حركة الاعتماد الاخر بحيث لا يصح تخلف الحركة وهذا هو المستلزم للتنافي
فالاعتماد لا يتحقق فيه كونه علة تامة لصحة وجود المانع دائما فلا يكون
منه قريب بنافي اخر وان اريد ما هو اعم من ذلك بحيث يصح عدم اقتضائه
الحركة وهو الموجود في الاعتماد المذكور فلا معني للتقييد بالقريب
وحينئذ لا يجب حركتان الي جهتين فلا تنافي وكيف يصح التنافي بين اعتمادين
الغير الطبيعيين والحال انه قد بينا هذا اجتماعهما فانا نشاهد متجاذبين
لحبل يمينا وشمالا وهما متساويان في القوة فلا ينجذب لاحدهما فقد اجتمعا
اي الاعتمادان في ذلك الحبل المتجاذب الي الجانبين اعني اليمين والشمال
من غير ان يصح حركتان الي جهتين حيزين لتساوي قوة المتجاذبين فلا
تضاد بين الاعتمادين الغير الطبيعيين وقد يقال انما يلزم اجتماعهما بحيث
ينتفي التضاد بينهما ان وجدت في الحبل مدافعتان ونحن لا نسلم ذلك
في الحبل المتجاذب بين المتساويين في القوة اذ لا مدافعة هنالك اصلا
وانما هو اي الحبل الذي فرض فيه ما ذكر كالساكن الذي يمتنع عن
التحريك ولا شك ان الحبل الذي استند عليه انسان يروم تحريكه بذلك
الاستناد فلا يتحرك عادة ولا يصدق عليه اجتماع اعتمادين اذ ليس في
الحبل ما يقتضي الانجذاب لغير جهة التحريك فما هو مثله كذلك
والحق ان الحبل ليس كالساكن المذكور فان الجاذبين يجد كل منهما قوة
الانجذاب الي الجهة الاخري وممانعها قوة جذبه ثم اشار الي اختلافات
وتفصيل للمعتزلة في الاعتماد فقال والمعتزلة يسمون الطبيعي من
الاعتماد كاعتماد الحجر المحبوس في الهوا الي السفل وكاعتماد الزق المنفوخ
المحبوس في الماء الي العلو لازما اي يسمون هذا الطبيعي لازما اذ لا ينفك
عن الذات لما ان طبعها يقتضيه ويسمون غيره اي غير الطبيعي مجتلبا
اي مجلوب للذات من خارج عنها كاجتماع الثقيل الي الفوق والخفيف
الي السفل والجسم مطلقا لباقي الجهات اذ لا يكون الانجذاب هنا راجعا
يولده ولهم اي المعتزلة اختلافات في باب الاعتماد منها اختلاف في

ان الاعتماد الصاعد للهوا اي الموجب لصعود الهوا كالصاعد بعين المصعد
هل هو لازم للهوي بحيث لا ينفك عنه لكونه طبيعيا له او هو مختلف
له لوروده عليه من خارج والاول مذهب الجبائي قال لان الزق المنفوخ
المحصور في وسط الما لولا الحاصر لصعد به الهوا الذي في داخله بلا
سبب خارجي بل لو فتح باب من الزق لخرج الهوا بذاته صاعدا وخارقا
للما فدل ذلك علي ان الهوا له اعتماد الصعود لطبعه وهو اللازم والثاني
مذهب ابي هاشم قال لو كان له صعود طبعي لا تنفصل عن الخشبة المحبوسة
في وسط الما فلا تطلع الي وجه الما بعد الاحتباس والتالي باطل بالمشاهدة
فالمقدم مثله وبيان الملازمة انها اذا احبست فليس فيها ما يحبس
الهوا معها كما في الزق المنفوخ واذا لم يحبس الهوا معها طلع وحده
بطبعه اذ الغرض ان له اعتماد الصعود اللازم الا لمانع ولا مانع هنا
بخلاف الزق واذا طلع وحده وبقيت الخشبة منفصلة عنه لم تطلع
بعد اذ لا سبب لطلوعها باعتراف الخصم الا تشبث اجزا الهوا باجزايها
التي لها في ظاهرها تخلخل فقد ظهر ان الاعتماد الصاعد لو كان لازما
للهوا لم تطلع الخشبة بعد حبسها وهو باطل مشاهدة كما ذكرنا فدل
ذلك علي انه مجتلب له اما بالما في نحو ما ذكر او بغيره في غير ذلك واجيب
بانا نمنع انتفا ما يوجب احتباس الهوا مع الخشبة حتي يلزم انفصاله
اذ لاجزا الخشبة تخلخل فيحتبس الهوا في خللها واذا ازال المانع صعد معها
واستتبعها ومنها اختلاف في ان الاعتماد اللازم هل هو عرض باق
كالالوان والطعوم ام هو لا باق بل يكون من الاعراض التي لا تبقي
كالاعتماد المجتلب فانه غير باق قطعا لان دفع اليد للحجر مثلا منتف
من ساعته كساير الاعراض التي لا تبقي مثل الحركات والاصوات والاول
وهو كون اللازم باقيا مذهب ابي هاشم قال لان الحجر المحبوس في
الهوا مثلا يحس منه بدوام المدافعة الي اسفل فهو دايم كدوام
الالوان بحكم المشاهدة والثاني وهو ان اللازم لا يبقي كالمجتلب
مذهب الجبائي وعليه يكون معني اللزوم ترادف الامثال واستدل
علي ذلك بان الحجر الهابط من علو الي سفل لو دفع في اثنا الهبوط

باليد

باليد الي اسفل فبالضرورة يكون اعتماد اليد منقطعا غير باق فيلزم ان
يكون اعتماد الحجر الطبيعي غير باق ايضا لاستوا الاعتمادين في الوصف النفسي
الاخص لان المحض الطبيعي كونه لازما لا هابطا واستدل ايضا وهو كون
كل اعتماد اما هابطا فيلزم في احدهما ما لزم في الاخر فاذا كان المجتلب غير باق
فاللازم كذلك ورد هذا الاستدلال بانا لا نسلم استوا الاعتمادين في الوصف
النفسي الاخص لان لمحض الطبيعي كونه لازما لا هابطا واستدل ايضا
بان الاعراض التي لا تبقي كالاصوات لا فرق فيها بين المعتد وكصوت الاختيار
وغيره كصوت الاضطرار في عدم البقا فكذا الاعتمادات يستوي مقدورها
وهو المجتلب وغيره وهو اللازم في عدم البقا ورد هذا الاستدلال
ايضا بانه قياس بلا جامع اذ ليس موجب عدم البقا العرضية المشتركة
بين المقيسين بل هو قياس مع وجود الفرق وهو ان الكل في المقيس
عليه من باب الحركات والناشية عن المتحرك والطبيعي في المقيس ليس
من بابها ومنها اختلاف في انه اي الشان هل يتولد من الاعتماد حركة
وسكون او لا يتولدان من الاعتماد فقيل لا يتولدان منه وانما يتولدان
من الحركة فان من اراد فتح باب بمفتاح او اراد رمي حجر في يده فانه
ما دام لم تتحرك يده لم يتحرك المفتاح ولم يتحرك الحجر مع وجود الاعتماد
اي استناد الحجر في اليد والمفتاح فيه وقيل يتولدان منه فان الخشبة
لو اقيمت بدعامة ثم استند عليها انسان من الجهة المقابلة لجهة الدعامة
فاذا ازيلت الدعامة سقطت الخشبة ولو لم يتحرك ذلك المستند
فقد نشات حركة الخشبة في هويها الي الارض عن الاعتماد بلا حركة
وسكونها في المكان الذي سقطت اليه متولد منه ايضا فثبت بهذا
ان الاعتماد تتولد منه الحركة والسكون ورد الاستدلالان بانهما لا يفيدان
العموم الذي هو المدعي فان الاول لا يفيد ان الحركة حيثما وجدت
ناشية عن الحركة والثاني لا يفيد ان الحركة والسكون متولدان
عن الاعتماد وحده حيثما وجدا لذلك قيل ان الصواب ان الحركة
تارة تتولد عن الحركة كما في صورة المفتاح واليد وتارة تتولد عن
الاعتماد كما في صورة الخشبة والدعامة بل وقيل يتولد منه اشيا

متعدده من الحركات والسكنات وغيرها كالاصوات والالام والاوضاع
والتاليف لكن بعضها اي بعض تلك الاشيا يولدها لذاته بشرط كتوليده
الحركة بشرط انتفاء المانع والسكون بانتها الحركة وكتوليده الوضع
بشرط الحركة فان الجسم اذا ادير فقد يتولد من اعتماد الاراده كونه علي
الوضع المخالف لوضعه الاصلي كما اذا كان الوضع الذي يكون عليه
حال السكون الناشي عن الحركة مخالفا لوضعه الاصلي وكتوليده
عود الجسم الي حيز الطبيعي بشرط خروجه عنه فان الاعتماد الطبيعي
اذا اخرج جسمه عن مستقره كما اذا حبس الحجر في الهواء ثم اطلق فانه
يعود لمكانه بان يندفع حتي يصل الي حيث يستقر وهذا يرجع الي
توليده الحركة والسكون علي وضع مخصوص حال الاستقرار والانتها
وكتوليده الاصوات بشرط المصاكات فان الاصوات يولدها الاعتماد
اي استنادا جسم الي اخر لكن بشرط المصاكات اي المحاكات او يولدها
بغير شرط كتوليده الحركة بنا علي انه هو المبدا القريب لها وقد
تقدم ما فيه من البحث وان الاعتماد يتوقف دايما علي انتفاء المانع
واما توليده غير الحركة بلا شرط فلم يظهر له تصوير وبعضها يولدها
لا لذاته بل لعارض كتوليده السكون الناشي عن الحركة وكتوليده
التاليف لعارض هو توليده المجاورة فان البدر اذا حصل ووضع في
الارض والهوا والما مجاورا له نشا عن ذلك النباتات المولف من العناصر
الاربع وكتوليده الالم بعارض توليده تفريق اجزاء الجسم فان من
اخذ السكين وقطع به اجزاء الجسم الحي باعتماده عليه نشا عن ذلك
الالم ثم نبه علي ما للفلاسفه في تفصيل الاعتماد فقال والفلاسفه
يسمونه اي الاعتماد الميل لان المندفع بالاعتماد لابد ان يميل الي جهة
ويجعلونه منقسما الي اقسام ثلاثة احدها ما يكون طبيعيا لانه مقتضي
الطبيعة اي الذات والحقيقة وثانيها ما يكون قسريا اي واقعا بالقسر
اي القهر والاجبار وثالثها ما يكون نفسانيا لاختصاصه بذوات الانفس
وانما انقسم عندهم لهذه الاقسام لان مبداه اي ما ينشا عنه ويصدر
عنه ان كان امرا خارجا عن محله فهو قسري كاعتماد السهم فانه فانه

الي فوق فانه قسري لوروده عليه من القوة الرامية له الي العلو سوا قلنا
ان في السهم قوة دافعة حصلت من القوة الرامية بنا علي ان كل اعتماد مبدا
الاندفاع اوليس فيه الاندفاع بنا علي ان الاعتماد المجلوب ليس الا نفس الاندفاع
وهما احتمالان والا بان لم يكن مبداه امرا خارجا عن محله بل هو امر داخل في محل
الاعتماد فحينيذ ان كان ذلك المبدا حاصلا مع شعور وارادة فهو نفساني لارادة
لاختصاص الشعور والارادة بذوات الانفس وذلك كاعتماد الانسان بيده
علي شي ليدفعه فان اعتماد يده او دفعه للحجر او قوة بهاد فع ناشية عن
القوة النفسانية وانما قلنا كذلك لانا لو اعتبرنا الاعتماد في المدفوع باليد
كان مبداه خارجيا والا بان كان داخلا لا مع شعور وارادة فهو طبيعي سوا
اقتضته الطبيعة علي وتيرة واحدة كاعتماد الحجر الساقط من الجو الي السفل
او علي وتاير كاعتماد النبات اي ميله بالطبع للتبرز من الارض وللتزيد
في الاستطالة او العرضية بعد البروز ولتولد الثمار ولليبوسة بعد الخضورة
وقد علمت بهذا ان الاعتماد عند الفلاسفه لا يختص بما يوجب الحركة
الحسية التي هي ضد السكون بل يكون في الحركة التي هي مجرد الانتقال
من حال الي حال كما في النبات وفي هذا الكلام شي لان مقتضاه ان
الاعتماد الناشي عن امر داخل موجود في محل الاعتماد فاذ ابني علي
انه ليس هو نفس المدافعة كان في الشعوري مثلا وهو الذي يكون بنحو
اليد مبدان المبدا الذي نشا عنه الاندفاع والمبدا الذي نشا عنه هذا
المبدا الثاني فيكون في مدافعة اليد قوة ناشية عن قوة اخري
وهذا بعيد حسا وقوعا وان كان هو الظاهر من كلامهم واشرنا
اليه في التقرير واما اذا ابني علي انه نفس المدافعة فواضح تامله
وبعضهم اي الفلاسفه يخص الاعتماد الشعوري اي الذي معه الشعور
والاراده باسم الارادي ويجعل النفساني اعم منه اي من الشعوري لتناوله
اي لتناول النفساني ما يكون من الطبيعي علي وتاير اعني ميل
النبات ونحوه الي التبرز والتزيد وغير ذلك كما تقدم بنا علي ان النبات
له نفس كالحيوان بتو لها يتزيد الا ان نفسه لا شعور لها وبعضهم
يزعم ان لها شعورا وبذلك تميل الشجرة المونثة الي جهة المذكر

الملخ لها فعلى هذا تكون الشامي اربعة القسري والارادي والطبيعي
والنفساني ويكون بين النفساني عطى والطبيعي على هذا عموم من وجه
وقد تقدم ان النفساني اعم مطلقا من الارادي ولما كان هذا الكلام
لا يفيد ان الاعتماد عند الفلاسفة هو نفس المدافعة او مبداها
اشار الى ان لهم كلاما يدل على اختلافهم في الاعتماد هل هو المبدا
او المدافعة وذلك انهم حكموا بما يختص بالمدافعة وبما يختص بالمبدا
فافاد انهم تارة يجعلونه مدافعة ولذلك حكموا عليه بما يختص بالدافع
وتارة يجعلونه مبدا ولذلك حكموا عليه بما يختص بالمبد احتمالا
ويدل على ترددهم اي الفلاسفة في ان الميل الذي هو الاعتماد عندهم هل هو
المدافعة او مبداها ما قالوا اي يدل على اختلافهم فيما ذكر ما ذكروه
وهو اشيا منها ان الميل الطبيعي لا يوجد عند كون الجسم حاصلا في حيزه
الطبيعي كحصول الارض في حيز طابق فيه مركز العالم لانه هو موضع
الثقيل بالطبع حتى ان الحجر المماس لسطح الارض لم يحصل في حيزه اذ لم
يطابق مركزه مركز العالم لممانعة الارض اياه والا اي وانما قلنا
لا يوجد الطبيعي في الجسم الحاصل في حيزه الطبيعي لانه لو وجد
فيه الميل الطبيعي لكان ذلك الجسم مايلا عنه اي عن ذلك الحيز
الطبيعي لا مايلا اليه وانما قلنا لا يميل لانه حاصل فيه فلا يميل اليه
لانه تحصيل الحاصل لكن كونه مايلا عنه بالطبع ومايلا له جمع
بين متنافيين فدل ذلك على ان الميل الطبيعي لا يوجد في الجسم
الحاصل في حيزه المطلوب له بالطبع ولا شك ان هذا الكلام يقتضي
ان الميل عند قايله هو نفس المدافعة لا مبداها لان الذي يستحيل
في هذا الجسم هو المدافعة الفعلية لاستحالة ان يكون الى الحيز
لحصوله فيه والى غيره لان الطبع يدفع له واما نفس المبدا فهو
موجود حال الحصول في الحيز فلا يمكن احالته ومنها انه اي
الاعتماد الطبيعي لا يجامع الاعتماد القسري اي القهري عند اختلاف
الجهة التي يطلبها كل منهما كان يكون القسري الى العلو والطبيعي
الى السفل ويجامعه اي ويجامع الطبيعي القسري عند اتحادها

اي

اي جهة كل منهما اما اختلاف الجهة فكما في الحجر المدفوع بالقسر الى العلو وهو يندفع بطبعه
للسفل فان الاندفاعين لا يجتمعان قطعا والا لزم كون الحجر طالبا وهاربا في ان واحد
واما الاتحاد فكما في الحجر المندفع الى اسفل بطبعه اذا دفعه انسان بيده للسفل ايضا
فانهما يجتمعان ويزيده دفع باليد قوة اندفاع ولذا كانت حركته الى السفل اسرع
من حركة المندفع الى السفل من غير زيادة دفع باليد الى تلك الجهة ولا شك
ان هذا الكلام يدل ايضا كالذي قبله على ان قايله يجعل الميل الذي هو
الاعتماد نفس الاندفاع اذ لو اراد مبدا الاندفاع صح قطعا ان يجامع القسري
ضرورة ان الحجر الثقيل يجوز ان يدفع بالقسر الى فوق فيجتمع فيه الثقيل
والاندفاع للفوق ولا يستحيل ذلك قطعا وانما يستحيل مجامعته لنفس
الاندفاع الى السفل لا لنفس الثقل الذي فيه ومنها ان الحركة الصاعدة اي
المصعدة للحجر المرمي الى فوق بالميل القسري تشتد اي تتقوى تلك الحركة
الصاعدة ابتدا لان القوة القسرية اسقطت حكم القوة الطبيعية فاوجبت
حركة في الحجر بلا معارض ثم اذا اخذت تلك الحركة في الزيادة الى فوق
وعارض قوتها ملاقات الهوا المخروق وحينيذ تبتدا في الضعف بتلك
الملاقات حتى تضعف ضعفا كثيرا عند القرب من النهاية لكثرة الملاقي
للحجر من افراد الهوى المخروق فيتقوى الميل الطبيعي كلما ضعف القسري
لان القسري هو الذي اسقط حكمه بقوته فاذا ضعفت قوته تقوت
قوة الطبيعي فاذا انتهاه الميلان عند الانتها غلب الطبيعي على القسري
لذهاب قوته بمصاكات الهوي فيوجب الحركة الى السفل التي هي مقتضاه
حينيذ تكون الحركة الهابطة التي هي مقتضى الميل الطبيعي بالعكس
اي يكون ابتداوها ضعيفا لبقية تكون في الحجر من القسري ثم تزداد
باضمحلال تلك البقية قوة حتى يكون قرب انتهاها في غاية القوة
والشدة وذلك عند قربها من الارض وحاصله ان الميل القسري يقابل
الطبيعي في الحجر المرمي الى فوق ثم يضعف القسري بملاقات الهوي
فتضعف الحركة عند القرب من النهاية فاذا انتهت الحركة لتعادل
الميلين ضعف القسري بالملاقي فغلب عليه الطبيعي فتبتدا حركة
الطبيعي الى اسفل باضمحلال البقية في الحجر من القسري ثم كلما هبط

ازداد ضعف القسرية فتتقوي المعابطه حتي تكون عند الانتهاء اشد ثم اشار
الي علة تعاكس الحركتين كما قررنا بقوله لان اي انما كانت الحركتان كذلك لان
الميل القسري كلما ازداد ضعفا بمماكات اي بملاقات تتصل عليه اي تتوالي عليه
من الهوا المخروق ازداد الميل الطبيعي قوة لان ضعف قوته انما هو بالقسري
فاذا ضعفت تقوي الطبيعي حتي غلب الطبيعي القسري عند الانتها
والتعادل فرجع الحجر المرمي الي اسفل بالميل الطبيعي فتبتدا الحركة
حينيذ بالتمهل وتنتهي القسرية التي كانت بالقوة المصعدة للتعادل
كما ذكرنا وهذا الكلام لاشك انه يدل علي ان الميل عند قايله هو
مبدا الاندفاع لا نفسه لان الذي يتقوي عند قرب الانتها هو الطبيعة
لا الاندفاع لانعدامه الي السفل حينيذ وكذا الذي يبقي فتضعف به
حركة السفل عند ابتداءها هو القوة التي هي مبدا حركة الحجر
لا نفس المدافعة لملازمتها هنا للحركة وهذا ابنا علي ان القاسر
يوجب قوة في الحجر ربما حصلت الحركة وهو احتمال ومنها ان
تفاوت الحجرين المختلفين في الصغر والكبر المرميين بقوة واحدة ليس
ذلك التفاوت الكاين في السرعة والمسافة بين حركتيهما الا لكون
المقاوم اي المعارض لقوة الحركتين الذي هو الميل الطبيعي في الكبير
اكثر يعني انه تقرر ان الحجرين اذا كان احدهما صغيرا والاخر كبيرا
ورمي بهما انسان واحد بقوة واحدة ولا معاوق خارجي فلا شك
ان الصغير منهما اطول مسافة في الحركة واقوي من الكبير فيهما
وليس ذلك التفاوت في القوة والطول الا لقوة المعاوق في
الكبير لانا فرضنا الاتحاد في القوة الرامية ولا معاوق من
الخارج والمعاوق في الكبير هو الميل الطبيعي الذي هو ثقاله
فهذا الكلام يدل ايضا علي ان قايله يجعل الميل هو مبدا الاندفاع
والحركة لا نفس الاندفاع والحركة لان المعاوق للحركة الحاصله
من الرامي هو الميل الطبيعي الذي هو الحركة الي خلاف جهة
الحركة الحاصلة بقوة الرامي وقد ذكر المص وجهين يدلان
علي ان الميل هو الحركة والاندفاع عند القايل بهما وهما الاولان

ووجهين

ووجهين يدلان علي انه مبدا الحركة وهما الاخيران والاقرب ان القايلين
مختلفان فافاد ذلك وجوه الخلاف عندهم في الميل ما هو ويحتمل ان
يكون القايل في الكل واحد فحينيذ ذلك لاحد امرين اما التردد في الميل
ما هو بان يكون عند القايل تارة مبدا وتارة ما ينشا عنه واما اطلاق
الميل علي كل من المبدا والناشي وبكل تقدير فقد صح قوله ترددوا في
الميل الا ان التردد علي التقدير الاخير يكون معناه صحة اطلاق لفظ
الميل علي كل منهما تجوزا او حقيقة بطريق الاشتراك النوع الثاني
من انواع المحسوسات المبصرات والمبصر بالذات ما هو كالالوان مثل البياض
والسواد والاضوا كضوء الشمس والمصباح والقمر وحيث انحصر المبصر بالذات
في هذين كان التمثيل بهما علي تقديرنا تمثيل استقصا اذ هما المبصران
بالذات فقط واما علي ظاهر كلام المص فهما تمثيل لمجرد ما يبصر
لا استقصا والابصار بالذات وان اشترك بين هذين القسمين الا
ان احدهما مشروط بالاخر فان ابصار اللون مشروط بالضوء كما ياتي
وقد يبصر بتوسطهما غيرهما اي وقد يتوصل الي ابصار غير الضوء واللون
بواسطة ابصارهما وذلك بان يبصر بتوسطهما كيفيات اخر مما لا يعد في
المحسوسات مثل الحركة والسكون والصغر والكبر وامور اضافية كالقرب
والبعد والاجتماع والافتراق والاتصال والانفصال علي مذهب من
يراها وجودية بل قد يبصر بتوسطهما غير الكيفيات من الاوضاع
ككيفية القيام والقعود والانتكاس والاضطجاع والشكل الخاص ومن
المقادير كالطول والقصر والعرض والعمق ويدخل في الكيفيات المبصرة
بتوسطهما ينضل بها اي بالمقادير يعني والاشكال والالوان وذلك
كالكيفيات بالكميات مثل الانحنا والاستقامه والاعوجاج والتحدب
والتقعير ونحوها فانها تلحق الجسم باعتبار خطوط الطول والعرض
والعمق تكون فيه علي حالة مخصوصة وكالضحك والبكا اللاحقين
باعتبار الشكل والحركة والحسن والقبح اللاحقين باعتبار الشكل
واللون فان قيل هذه مبصرة بواسطة الضوء فكذا اللون لانه انما
يبصر بشرط الضوء فكيف جعلت هذه عرضية واللون ذاتيا اجيب

بان اللون يبصر برؤية مخصوصة وان اشترطت بابصار الضوء فكان ابصاره
مستقلا ذاتيا بخلاف ابصار هذه فان بنفس ابصار الضوء الا ان تعلق ذلك
الابصار بها يبدي عن الضوء فكان ابصارها عرضيا ولا يخفى ان هذا الجواب
ادعائي لانه يمكن ان يقال وكذا ابصار اللون انما هو بنفس ابصار
الضوء الا انه يبدي فان قيل قد يبصر الضوء دون اللون فابصار
اللون مستقل طاري قلنا فكذا ابصار هذه الامور قد يوجد ابصار
الضوء دونه فيكون ابصارها مستقلا فان كان الاستقلال يوجب
تعدد الرؤية فتعددهما والا فنفيهما وههنا مباحث اي في المبصرات
مباحث اربعة المبحث الاول منها في تحقيق الالوان والاضواء
وتحقيق النوعية فيها والتضاد للضوء طرفان وهما اللذان بينهما
غاية الاختلاف لكون كل منهما لا يوجد له بالنسبة الى الاخر ما هو ابعد
منه وهما البياض والسواد المتضادان قطعا اذ بينهما غاية الاختلاف
من حيث ان البياض لا يوجد من الالوان ما يكون في مرتبته في البعد
من السواد او ابعد منه ولذلك كانا ضدين قطعا اذ بينهما وسايط
كلما اقرب الى احدهما من الاخر فكانا ضدين واما غيرهما من البياض
والحمرة والصفرة والخضرة والزرقة وغيرها من الالوان فهي انواع
متباينة ولما كان التباين لا يستلزم الضدية قال بل هي متضادة ان لم
يشترط في الضدية غاية الخلاف التي لا توجد الا فيما بين البياض والسواد
واما ان شرط في الضدية غاية الاختلاف فهي كساير المتباينات
التي ليست اضدادا ولا يمتنع اجتماعهما كالفرسية والانسانية وظاهر
هذا الكلام كما هو جل عبارا لقوم ان مطلق البياض ومطلق الصفرة
ومطلق الحمرة وغيرها هي نفس الانواع للون وليس كذلك اذ التحقيق
ان النوع ليس هو مطلق البياض مثلا بل البياضات التي هي تحته
اي تحت مطلق البياض كل واحد منها نوع للون مثل بياض الثلج
نوع له وبياض العاج نوع له ونحو ذلك كبياض الثوب والجص
واذا كان كل من البياضات متنوعا كان مطلق البياض غير نوع بالنسبة
اليها بل هو عرض عام لها اذ لا يصدق النوع على الانواع وكان

غير

غير جنس لها والا لم تختلف فيه فلا تقبل بسببه الشدة والضعف وكذا ساير الالوان
تجري على هذا التحقيق فليس مطلق السواد نوعا للون بل سواد الغراب نوع
وسواد شعر الادمي نوع وسواد القار نوع وغير ذلك فمطلق السواد لها ليس جنسا
لها والا لم تقبل الشدة والضعف فيه ولا نوعا لها والا كانت اصنافا غير متباعدة
الاختلاف بل متحدة بالذات واذا لم يكن جنسا لها كان عرضا عاما لها تقبل
بسببه الشدة والضعف ولذلك يقال فيهما بالتشكيك فقد ظهر ان التحقيق
كون ما تحت البياض مطلق البياض ومطلق السواد ومطلق غيرهما من الالوان
انواعا المقول عليهما بالتشكيك بل نقول جميع المقولات بالتشكيك ولو لم تكن
تحت جنس اللون على هذا النمط فلا يكون المقول بالتشكيك عليها بل هو عرض
عام لها حتى ان النوع من الملموسات كالحرارة والبرودة هي الحرارة المخصوصة
كحرارة النار مثلا هي النوع وحرارة الشمس نوع اخر وحرارة الغريزة نوع
اخر وكذا برودة الثلج نوع وبرودة الماء نوع اخر وكذا برودة الهواء
فصدق الحرارة على تلك الحرارات من صدق العارض على المعروض لا من
صدق النوع والجنس على ما تحته وكذا البرودة على ما تحتها ولذلك
تحقق التشكيك بين تلك الانواع على ما تقدم في الالوان وحتى ان النوع
ايضا من المبصرات غير اللون هو الضوء المخصوص فضوء الشمس نوع وضوء
المصباح نوع اخر وضوء القمر نوع لا مطلق الحرارة او الضوء اي النوع كل
حرارة مخصوصة في الملموسات لا مطلق الحرارة وكذا النوع في الاضواء
كل ضوء مخصوص كما تقدم لا مطلق الضوء وانما قلنا ان نحو البياضات
والحرارات والاضواء هي الانواع لا مطلقها لما تحتها لان كل نوع معين من
البياضات مثلا والحرارات والاضواء هو الذي يتفق ما تحته في الحقيقة
وذلك شان النوع بخلاف مطلقها فانه صادق على امور متباينة في
الحقيقة وقد ظهر انه لا فرق بين هذه الاشياء في ان النوعية فيها
باعتبار كل خاص لما تحته لا باعتبار مطلقها لما تحتها تحته من جهة
ان المتشاركات منها في الحقيقة هي افراد الخاص لا مصادق العام
نعم قد يشتبه توهم النوعية للمطلق في بعضها دون بعض من
جهة انه قد يكون لكل جملة جملة من تلك الانواع عارض خاص له اسم

خاص كما في جمل الالوان فيتوهم في كل جملة من تلك الجمل انها تحت نوع واحد
لاشتراكها في معني خاص هو ذلك العارض وفي اسم خاص اذ النوع الواحد
هو ما اشتركت افراده في حقيقة واحدة لها اسم خاص و ذلك كجملة
البياضات فانها وان كانت انواعا متعددة مشتركة في عارض واحد هو
تفريق البصر ولها كلها اسم البياض فيتوهم انها نوع واحد وكذا جملة
السودات فان لها جميعا مع كونها متعددة عارضا هو جمع البصر
واسم السواد فيتوهم اتحادها في النوعية وعند التحقيق يتبين ان كل
معني خاص من كل جملة نوع علي حدة لان افراده هي المتحدة
في الحقيقة لا الصادق العام لتلك الجملة وقد لايكون للجملة التي
هي انواع متعددة عارض خاص واسم خاص كما في الاضواء فانها جمل
متعدده فضوء الشمس جملة باعتبار كل يوم وضوء القمر كذلك وضوء النجوم
كذلك وضوء المصباح كذلك ولا تجد بين جملتين فاكثر من هذه الجمل
عارض خاص واسم خاص تختص به الجملتان او الجمل عما يغاير ذلك
المختص من الاضواء فحتي لم يلاحظ فيها لفظ الضوء ومعناه لم يوجد
لجملتين فاكثر منها معني مشترك زايد علي معني الضوء ولفظ زايد
علي لفظ الضوء بخلاف اللون فانا بعد القا النظر عن لفظه ومعناه
في الالوان نجد في جملة البياضات مشتركا هو تفريق البصر كما تقدم
ولفظا هو البياض وكذا السوادات فلا يتوهم في الاضواء ان هنا جملتان
فاكثر هي نوع واحد دون ساير جمله بخلاف اللون فتبين بهذا ان
اللون والضوء وان وقعا في مرتبة واحدة باعتبار انهما هما المبصران
بالذات باعتبار افرادهما مختلفان في الجمل التي تحتهما فيتوهم
في بعض جمل اللون انها نوع واحد وهي انواع كجمل البياضات
وجمل السوادات لما ذكر ولا يتوهم ذلك في جمل الضوء كجملتي
ضوء الشمس والقمر وجملتي ضوء المصباح والنجم نعم اذا اعتبرت
جمل الضوء باعتبار لفظه ومعناه فيها كانت جميع جمله التي تحته
مشتركة في ذلك فيتوهم في المجموع انها نوع واحد كما يتوهم في
البياضات لما تقدم فصارت رتبته في التوهم رتبة ما تحت اللون

من

انواعا

من

الجمل ورتبته في الابصار كرتبة اللون فاللون باعتبار جمله جنس لها اذ لا يقال عليها
بالتشكيك اذ الذي يقال عليها كذلك هو ما تحته والضوء باعتبار جمله
عارض لها اذ يقال فيها بالتشكيك كالبياض باعتبار البياضات هذا
تقرير المتن وتحريره ولا يخفي ما فيه من التعسف والاختصار والاغماض
واولي من ذلك ان يقال في الاشارة لهذا المعني ان الاشيا المقولة
بالتشكيك انما بسبب توهم النوعية الواحدة فيه اشتراكها في عارض
خاص واسم خاص سوا كان ذلك بالنسبة للمبصرات فيما وقع من المرتبة
الثانية كالبياضات فانها نوابي بالنسبة للون او وقع فيما هو في
المرتبة الاولي بالنسبة لها كما في الاضوا لانه يتوهم في البياضات
مثلا النوعية بسبب اشتراكها في عارض تفريق البصر واسم البصر
ويتوهم في الاضواء النوعية بسبب اشتراكها في عارض الضوئية واسم
الضوء وان كان التوهم في الثاني اشد لتحمل وجود التشكيك بينها
من العام الذي هو اللون والخاص الذي هو البياض بخلاف الاول فتقرر
بهذا ان ما يقال بالتشكيك كالبياض للبياضات والضوء للاضواء
لا يكون لها جنسا والا اتحدت فيه فلا يقع به تشكيك ولا نوعا لها ولا
فصلا لنفس ما ذكر في الجنسية وانما يكون عرضا عاما لتلك الانواع
التي وقع فيها التشكيك ومبني ذلك اعني كون الصادق بالتشكيك
لا يكون لما صدق عليه احد الثلاثة وانما يكون عرضا عاما لها كالبياض
للبياضات والضوء للاضواء علي امتناع اي انما ينبني ما ذكر علي امتناع
التفاوت في الماهيات النوعية وذاتياتها وهي اجناسها وفصولها
وهذا الكلام توطية للاستدلال عليه ان الماهيات لا تختلف ولا اجزايها
فيما تصدق عليه والاصرح من هذا الكلام كله ان يقال اولا ان للون
طرفين ويجب ان يكون كل قسم منه غير نوع واحد بل انواع مختلفة
وكذا الكل ما يقال بالتشكيك كالضوء وكالحرارة والبرودة فالقسم
الذي هو البياض انواع فبياض الثلج نوع وكذا بياض العاج وغيره
والقسم الذي هو السواد كذلك اذ لا يقال بالتشكيك الا العارض
واما الماهية وكذا اجزاوها فلا تقال بالتشكيك ومبني ذلك

علي امتناع التفاوت في الماهية الي اخره فقد ظهر ان في كلام المص تطويلا وتعقيدا
بلا ظهور طايل بقوله لان مابه التفاوت اشارة لدليل كون الماهية لاتتفاوت
هي ولا اجزاوها انما قلنا بامتناع تفاوت الماهية وذاتياتها وهو الذي بنينا
عليه ان المقول بالتشكيك لايكون نوعا لما تحته كما لايكون جنسا ولا
فصلا لان مابه التفاوت بين تلك الاشيا التي يعتبر فيها التشكيك
كبياض الثلج والعاج والجص وهو الشدة التي في بعضها ان لم يدخل فيها
اي ان لم يدخل في ماهيتها فذاك اي فقد تحقق تساوي تلك الاشيا
في الماهية فلا تشكيك بها لانها تساوت في الافراد لفرض ان مابه
التفاوت خارج عن تلك الماهية والا بان دخل في الماهية بان يكون
فصلا مثلا وعليه يجب ان يكون داخلا في ماهية الاشد دون
الاضعف لانه انما وجد في الاشد فحينئذ لا اشتراك بين تلك الاشياء
في الماهية لفرض ان ماهية الاشد مختصة به لاختصاصها بجزء الشدة
وماهية الاضعف مختصة به لعدم وجود ماهية الاشد فيه فقد
تحقق ان لا تفاوت في الماهية اذ مابه التفاوت ان دخل فيها فلا اشتراك
ولا تشكيك لتحقق التباين بين تلك الاشيا فتكون كل ماهية مستوية
في افرادها فلا تفاوت وان لم يدخل فيها ثبت الاتحاد في الماهية فلا
تشكيك باعتبار الماهية ايض لكن تحقق التشكيك ولا يصح بتفاوت
الماهية فوجب ان يكون بعارض لانقسام بصدق المشكك عليها
ونوقض هذا الدليل بالعارض الذي فرض به التفاوت لان هذا الدليل
يجري في ماهيته فلا يقع به التفاوت فلا تشكيك به كما انه لا تشكيك
بالماهية وانتم تجزمون بوجود المشكك واذا لم يصح بالماهية ولا بالعارض
انتفي لكنه ثابت فدل ذلك علي بطلان الدليل ليثبت المشكك وبيان
جريان الدليل في ماهية العارض انا نقول العارض الذي هو البياض
مثلا الصادق بالبياضات موجود في معروضاته جميعا وهي اقسام
البياضات فالقدر الذي زاد به في بعض المعروضات ان كان داخلا في
ماهية ذلك العارض وفي مفهومه لزم انتفاؤه عن المعروض الاضعف
اذ لم يوجد الا في الاقوي فلا يقع الاشتراك فيه فلا يوجد التشكيك فيها

لعدم

لعدم وجدانه في اضعفها والمشكك موجود في جميع الاقسام قطعا وان لم يكن داخلا فيها
فانما وقع الاشتراك فيها لا التفاوت فيه فلا يوجب هذا العارض تشكيكا كالماهية
فبقي التشكيك باعتبار الماهية ان صح هذا الدليل لزم نفيه باعتبار العارض
لجريان الدليل فيه ايض فلا يصح وجود التشكيك اصلا لا بالماهية ولا بالعارض
وانتم تجزمون بوجوده بالعارض كما ذكرنا مثلا الشدة التي في بياض الثلج ان
دخلت في مفهوم العارض الذي هو البياض فلم يقع تشكيك به لعدم وجوده في
العاج وان لم تدخل استوي العارض في جميع تلك المعروضات فلم يحصل تشكيك
بالعارض وهو خلاف الفرض واجيب عن النقض بالعارض بانه اي بان ما وقع
به التفاوت بسبب نفي دخوله كشدة بياض الثلج في البياضات وقوة نور
الشمس في الاضوا وان قلنا انه لم يدخل اي في العارض فلا يلزم نفي التفاوت
بسبب نفي دخوله في ماهية العارض لان مابه التفاوت نقول انه لم يدخل في
ماهية العارض فقد دخل في ماهية المعروض الاشد وذلك اعني دخوله
في ماهية المعروض يكفي في تحقق التفاوت مثلا البياضات المخصوصة هي
محل التشكيك بسبب العارض الصادق عليها وهو مطلق البياض وما
به التفاوت فيما بينها وهو الشدة التي في بياض الثلج مثلا ليس داخلا في
ماهية العارض الذي هو مطلق البياض بل هو داخل في ماهية المعروض
الذي هو البياض المخصوص بالثلج ويكفي ذلك في تحقق التفاوت الموجب
للتشكيكات وفيه اي وفي هذا الجواب نظر لا يخفي اذ حاصله ان التفاوت
في العارض يصح بامر خارج عن ماهيته داخل في ماهية المعروض وهذا
المعني يصح في الماهية واجزايها فلا يتم ان الماهية اذا لم تتفاوت في نفسها
لم يصح التفاوت الموجب للتشكيك بسببها بل يكون التفاوت الموجب للتشكيك
لعارض وذلك انا نقول يجوز علي هذا ان تكون الماهية واحدة فيما تصدق
عليه ويكون تفاوتها في تلك الماصدقات بامر خارج عن حقيقتها داخل
في هوية او ماهية ما توجد فيه فنقول النور مثلا هو تمام حقيقة الانوار
وتكون الانوار محل التشكيك بماهية النور لوجود التفاوت بامر خارج
عن ماهية النور داخل في هوية نور الشمس مثلا فلا يتم الدليل علي
ان الماهية النوعية والجنسية او الفصلية لا يكون فيها تفاوت محقق

للتشكيكات فاللازم علي العارض لازم علي الماهية فان صح التشكيك بالتفاوت
الذي يوجبه الامر الخارج عن ماهية العارض صح باعتبار الماهية بامر خارج
عنها داخل في مصدوقهما من هوية او حقيقة وان لم يصح لم يصح فيهما
وبالجملة فعدم دخول ما به التفاوت كالشدة في البياضات والقوة في
الانوار فيما فيه التفاوت كالبياض والنور فان تفاوت ما صدقات كل منهما انما
هو في معني كل منهما لا يخلوا اما ان يمنع اي عدم الدخول المذكور واما ان يقال
انه يمنع التفاوت فيما ادعي انه فيه فعدم دخول الشدة البياضية في البياض
والنور فيتم النقض اي اما ان يقال بالمنع المذكور فحينئذ يتم نقض الاستدلال
بالعارض لوروده فيه ضرورة ان الزيادة ان لم تدخل في ماهية العارض
استوي في المعروضات فلا تفاوت فيه كالماهية وان دخلت تباين فيهما
فلا تشكيك كالماهية المتباينة في الماصدقات اولا يمنع عدم الدخول المذكور
المذكور فلا يتم الدليل علي ان الماهية لا تتفاوت في مصدوقاتها بمعني
انا اذا قلنا انما فيه التفاوت يصح فيه ذلك التفاوت وان كان ما يوجب
التفاوت فيه خارجا عن ماهيته لم يتم قولنا في دليل عدم التفاوت في
الماهية ان الامر الذي به التفاوت ان خرج عن حقيقتهما استوت في الماصدقات
فلا تفاوت فيها ضرورة ان الخصم المستدل علي هذا معترف بان التفاوت
فيما يقع بالامر الخارجي اعني الذي ليس جزء المتفاوت فيه وهو ظاهر
وههنا بسط ينبغي التعرض له وهو ان الامر الخارجي الذي جوز المجيب ان
يقع به التفاوت بشرط ان يكون من ماهية المعروض لا يخلوا اما ان يقول
يوجب التفاوت وان كان اجنبيا عن العارض اي ليس من جنسه اصلا فيلزم
ان يصح التفاوت في عارض العلم مثلا بواسطة الناطقية التي هي من
ماهية معروض العلم وهذا لا يقول به عاقل واما ان يقول انما يوجب
التفاوت بشرط كونه من جنس العارض للقطع بان شدة البياض وقوة
النور مثلا زيادة في البياضية والنورية فحينئذ ان كان يحمل ذلك من
اجتماع الامثال وكثرتها فلا شك ان هذا انما يتم علي جواز اجتماع الامثال
وقد تقدم ما فيه ومع ذلك يلزم عليه ان التشكيك بكثرة الامثال في المحل
وهم يقولون انما هو بتفاوت الافراد في الحال بان يكون في هذا المحل افزي

منه في ذلك المحل وايضا اذا تحقق ان ما به التفاوت من جنس ما فيه التفاوت
فلا معني لقوله في الجواب وقع التفاوت في العارض من شي هو داخل في حقيقة
المعروض اذ ربما لا يتحمل ادراكه كون الشي من جنس حقيقته وهو مع ذلك من
ماهية اخري خارج عما هو من جنسه الي جنس اخر وان كان يحمل ذلك من كون
الحقيقة الواحدة تقبل الشدة والضعف لنفسها بطل الجواب اذ لا يبقي
هذا التقدير كما لا يخفي ومع ذلك فلا فرق حينئذ في ذلك بين ماهية العارض
وغيرها وبكل تقدير فالجواب المصحح لكون التفاوت لا يكون الا بالعارض كغيره
ومن ههنا وهو انه لا فرق بين الماهية والعارض في امكان التفاوت في كليهما
ان لم يتم الدليل المذكور وعدم امكانه ان تم اي ومن اجل ذلك ذهب بعضهم
الي نفي التشكيك وذلك بنفي الاشتداد في الحقيقة الواحدة سواء كانت عارضا
لما تصدق عليه او ماهية لانه اذا انتفي الاشتداد مطلقا في الحقائق عاد
ما يتوهم من الاشتداد من باب التباين ولا تشكيك مع التباين والذاهب
الي نفي التشكيك يعتمد في ذلك علي الدليل السابق وهو الحق الذي لا محيد عنه
لانه ان اعتبر ان الحقيقة هي المعني بقيد الزيادة فلا شك ان غيرها مباين ولا
تشكيك مع التباين وان اعتبر انها هي المعني بلا قيد الزيادة فلا شك في
التماثل في الحقيقة ولا تباين مع التماثل لان الزيادة علي ما اعتبر في حكم العارض
المنفصل عن تلك الحقيقة الذي ليس جزءا لها ولا نفسها لانه يمكن وجود تلك
الحقيقة بدون تلك الزيادة فلا تكون جزءا ولا نفسا لاستحالة وجود الحقيقة
بدون نفسها او جزئها ولا يمكنه ان يدعي ان تلك الزيادة من جنس الحقيقة
لتقرر امكان الزيادة من جنسها او فصلها لان الغرض ان تلك الزيادة خارجة
عن الحقيقة فلا تكون من قبيل جنسها ولا من قبيل فصلها ولان اجزاء الحقيقة
لا يتخلف تمامها عنها في فرد ما والا كان من غير افرادها لانتفائها بانتفاء شي منها
واذا كانت الزيادة في حكم العارض الاجنبي فلا تشكيك اذ لا تشكيك بالعارض
الاجنبي والا كان بنحو العلم في الانسان ولا قايل به كما ذكرنا فمن هذا ذهب
بعضهم كما تقدم الي نفي التشكيك وذهب بعضهم الي اثباته اي التشكيك
في الماهية وذاتياتها اي واجزائها الذاتية بناء علي امكان التفاوت في الحقيقة
وذاتياتها اي واجزائها الذاتية حتي ان الذاهب الي هذا جعل الماهية

بالحقيقة اي ماهية الخط في الخط الاطول الاكمل منها في الخط الاقصر وجعلها
في الخط الاقصر انقص منها في الاطول لان الزيادة في الخط الاطول انما هي من جنس
الخط وهذا المذهب وان لم يتعرض المص لضعفه لا يمتري التامل في انه بغاية
في الضعف ناشئ عن غلبة الوهم اذ الماهية معنى واحد في ملاحظة العقل
حتى ان العقل انما يفرق بين الاجناس والانواع بالزيد وعدمه فالزيادة
في الماهية يصيرها اخرى مخالفة للمزيد عليها فاذا تحقق اتحاد الماهية
في نظر العقل فمتى تحققت تحقق معها ذاتياتها بتمامها وتحقق جميع لوازمها
ولا يمكن ان تزداد في الافراد اذ لا بد ان تطابق ما تصدق عليه من الافراد
بحيث لا تزيد عليها ولا تنقص ولا خلاف ان لا تفاوت فيها
بالعوارض وما يتوهم من التفاوت انما هو بعارض يكون لتلك الحقيقة مرة
ولا يكون لها اخرى وذلك العارض لما كان في بعض الاحيان ذاتيا لنوع من
انواعها ككثرة تفريق البصر في البياض مثلا وكان في بعض الاحيان من اجتماع
الافراد كما في الخط الاطول فان فيه عند القسمة خطين او خطوطا توهم ان ذلك
تفاوت في نفسها وعلى هذا فالبياضات انواع الجنس حقيقة البياض
وبتلك القوة صار كل من افنائه نوعا خلاف ما تقدم من انه عارض لها
فليفهم ثم اشار الى ما قيل في حقيقة الالوان فقال ومن الناس من زعم
انه لا حقيقة للون اصلا يعني ان بعض الناس زعم ان اللون خيالي ليس
له حقيقة تقررت في افراده في الخارج وانما يتخيل البياض الذي هو اظهرها
من مخالطة الهوا الذي هو بغاية في الشفافية للاجسام الشفافية فاذا
خالطهما تخيل في مرءى العين ان ثم لونا موجودا هو البياض وليس كذلك
بل الهوا النوراني يعين على كمال ابصار ما في داخل الشفاف من الاجزاء
فلما كمل ابصاره بحيث لم تشتبه خفية توهم ان ثم شيئا موجودا هو البياض
وذلك كما في الزبد الذي يعلو الما فانه يتخيل انه ابيض من مخالطة الهواء
لاجزائه الشفافية المتخلخلة واذا زال تخلخله عاد ما وارتفع البياض المتخيل
وكما في الثلج فان اجزاءه لما تحقق فيها التخلخل داخلها الهوا فتخيل انه
ابيض ببياض محقق فاذا ذاب وزال التخلخل عاد ما وارتفع البياض المتخيل
وكما في سحوق البلورة وهي شي يشبه الزجاج فانها قبل سحقها لا بياض

لها

لها لعدم التخلخل واذا سحقت ودخلها الهوا تخيل ان بها بياضا محققا وكما في
الزجاج يسحق فان بياضه كبياض البلورة على ما ذكرنا ويتخيل السواد الذي
هو المقابل الحقيقي للبياض من عدم غور اي دخول الضوء اي الهوا المضي في الجسم
لعدم شفافيته وتخلخله فلم يتقوا بصاره بل ربما عدم ابصاره فيتوهم ان
ثم ظلمة وجودية منعت من الابصار وليس كذلك بل ضعف ابصار الاجزا وعدم
لانتفاء المعين عليه الذي هو ضوئية الهواء المعينة على الابصار التي يتخيل
معها معين اخر هو البياض ولهذا اي ولاجل ان الظلمة بانتفاء مداخلة الهوا
تنسب تلك الظلمة الى الما من حيث انه يخرج الهوا من خلل ما خل فيه
ويمنعه من مداخلته وتمكنه فيه فلا يكمل نفوذ الضوء الهوائي في اجزاء المحلول
فيه نحو الثوب وهذا جار على ما يشاهد في الثوب المبلول بالما فانه يكون
ابيض في مرءى العين فاذا دخله الما منعه من تمكنه الهوا فيه ومن كمال
نفوذه فيه فيبعد والثوب كانه اسود وما ذلك الا لعدم مداخلة الهوا له
من اجل تضعيف الما لمداخلته فكان ذلك السواد المتخيل من الما وليس كذلك
بل من ممانعته الهوا وتتخيل الالوان البواقي مما سوى البياض والسواد كالزرقة
والحمرة والصفرة من اختلاف يكون في الامرين اعني مخالطة الهوا وشفافية الجسم
المخالط فاذا تقوت المخالطة وعادلتها الشفافية تخيلت الزرقة المتعادلة
لتعادل الجاذب لتخيل البياض والجاذب لتخيل السواد وان غلبت المداخلة
ضعفت الزرقة حتى يميل ما جهما لجانب البياض وبذلك تختلف الزرقة
واذا تقوت المداخلة جدا تخيلت الصفرة لانها اقرب الى البياض من ساير
الالوان ولذلك ترى موجها ايسر اسباب الالوان وزوالها الى البياض ايسر
من زوال ساير الالوان وعلى هذا القياس ولا يخفاك ان كون ساير الالوان
باختلاف مداخلة الهوا والشفافية في موصوفاتها غاية في الضعف
لان اللون اذا انحصر تخيله في الامرين كان ما سوى البياض والسواد على وتيرة
واحدة لان مداخلة الهوا تجذب لجانب البياض وممانعة الشفافية تجلب
لجانب السواد فيحدث بينهما متخيل واحد فكلما ضعف احدهما تقوى جانب
الاخر في ذلك الشي الواحد فيلزم ان يكون ما بين البياض والسواد اما
الزرقة فقط تتقوى او تضعف او الحمرة او الخضرة او غيرها كذلك واما كون

الشي يكون بسبب واحد لا يختلف الا بالقوة والضعف تارة ازرق وتارة احمر
وتارة اصفر فيما لا يساعد عليه الادراك وهو ظاهر ثم ما ذكر في السواد والبياض
انما تتوهم صحته لو لم يكن لهما سبب غير ذلك وليس كذلك ولهذا قال والحق
ان هذا الاستدلال لا يتم لجواز ان تكون مداخلة الهوا للاجزا الشفافيه سببا
لوجود البياض كما يشاهد حقيقة لا سببا لتخيله فان انكار بياض الثلج وما ذكر
معه يكاد ان يلتحق بانكار الضروريات فحصوله مع السبب المذكور لا يستلزم
كونه خياليا في الثلج فكيف يستلزمه في كل شي وكيف يستلزمه وهو يشاهد
لغير ذلك السبب يجب ان يجزم بانه بعض اسباب الحصول الحقيقي لا الخيالي مع
حصوله بغير ذلك على ما قال اي كما قال ابن سينا لا اشك في حدوث البياض
بما ذكر من مداخلة اجزاء الهوا النورانية لاجزا الجرم الشفافيه لكن ندعي حدوثه
اي حدوث البياض بغيره اي بغير ما ذكر من مداخلة الهوا واذا لم ينحصر سبب
شهوده فيما ذكر لم يصح جعله خياليا اذ الخيالية لا نتوهم في الاسباب الاخرى
واذا تحقق البياض بها تحقق بهذا السبب ايضا لظهور كون البياض حينئذ
وهو حقيقة واحدة وجوديا ولعدم امتناع كونه وجوديا مع خصوص
هذا السبب ايضا كما ذكرنا حدوثه بغير هذا السبب واقع كما يشاهد
في البياض المطبوخ اي المطبوخ فان ابيض البيضة اذا طبخت وتجمد اشتد بياضه
وليس ذلك بمداخلة الهوا للاجزا المتخلخلة الشفافية لان التخلخل والشفافية
انما يمكنان قبل الطبخ واما بعده فقد اخرجت النار الهوائية فلا مداخلة
للتجمد والثقل وكما يشاهد في الدوا المسمى بلبن العذرا فانه يوخذ من ما ين
طبخ فيهما بعض العقاقير ويبالغ في تصفيتهما ثم يفرغ احدهما في الاخر فيتجمد
من المجموعين هذا الدوا المسمى بلبن العذرا ويكون في غاية البياض بعد التجمد
وخروج الاجزا الهوائية من المطبوخين فيكون بياض لبن العذرا بمداخلة
الاجزا الهوائية لانتفا ذلك بالتجمد وانتفا البياض على تلك الهيئة قبل
التجمد وكما يشاهد في الجص فانه لا يبيض بالدق المقتضي لمداخلة الهواء
وانما يبيض جدا بالطبخ المخرج لاجزاء الهوا ولذلك يوجد ثقيلا فتقرر بهذا
ان للبياض اسبابا عادية غير مداخلة الهوا كما ذكر في البيض والجص
ولبن العذرا ولا يتوهم في بياضهما تخيل وكذا ما يحصل بمداخلة الهواء

كالثلج والبلور المسحوق بل يجوز ان يكون بياضهما بغير المداخلة بان يكون بخلق المختار كما
عند اهل الحق او بسبب اخر لا يلزم شهوده اذ لا استحالة في ذلك وغايته ان يكون
وجوده عند الشفافية التي تمكن معها مداخلة الهوا لا بها وهو سالم ولو سلم
ان بياض الثلج تخيلي بسبب الهوا المداخل الشفاف فكون لبن العذرا وما ذكر معه
لا بسبب الهوا المداخل لا يقتضي كونه حقيقيا لانه اذا لم يعتمد على المشاهدة في
تحقق البياض جاز ان يكون له سبب اخر غير مداخلة الهوا المحله فيصح ان يكون
لبن العذرا وما ذكر معه لسبب هو مداخلة الهوا اوجب تخيله لا تحققه
كما اوجبه السبب المذكور في الثلج وما ذكر معه ثم اشار الى تفصيل لبعضهم فقال
واقتصر بعضهم على نفي تحقق البياض بخلاف ساير الالوان فمتحققة وانما قال
ذلك في البياض دون غيره لما اي لعلة ودليل هو انه اي البياض ينسلخ
اي يضمحل وينتفي بوجود السواد او غيره في محله فان الثوب الابيض ينسلخ عنه
بياض اذا صبغ بخلاف الالوان الاخرى كالسواد فلا ينسلخ بالبياض ولما انه لم
يقبل محله الالوان جميعا بخلاف محل السواد فلا يقبل محله الالوان ما دام فيه
ذلك السواد وضعفه اي ضعف هذا الاستدلال بل فساده ظاهر لان قوله
ينسلخ البياض دون السواد ان اراد بالانسلاخ الانتفا بعد التحقق فكذا السواد
ثم على تقديره لا يدل على انه تخيلي لصحة انسلاخ المتحقق بهذا المعنى
وان اراد انه يرد على محله لون اخر كما هو فينسلخ البياض اي لا يتخيل فهذه
نفس الدعوى لان المدعي انه تخيلي وانما ترد الالوان على محله فلا لون قبلها
فكيف يحصل الدليل وايضا يكون معناه هو نفس ما بعده لان حاصل ما بعده
ان محله يقبل الالوان كما هو فدل ذلك على انه غير متحقق وقوله يقبل
الالوان ان اراد انه يقبلها وهو ابيض فغير مسلم اذ هو نفس الدعوى كما قلنا
فان قبوله لها مع بقاه انما يتصور ان كان خياليا غير موجود ونحن لا نسلم
ذلك بل نقول لا يرد لون غير البياض على محله الا مع انتفا البياض ولا
يشاهد غير ذلك وان اراد انه يقبلها مع انتفا البياض لم يدل على كونه
متخيلا لجواز ان يقبل محل السواد المدعي تحققه مثلا لجميع الالوان لكن عند
انتفاء السواد ثم لو سلم انه يقبل الالوان معه قلنا ان نقول ثم بياض حقيقي
له سبب يصح انتفاوه ولا يقبل الالوان معه ولكن يجوز انتفاوه لانتفاء

سببه وثم بياض تخيلي له سبب ملازم الجسم وهو الذي يقبل الجسم الالوان معه
فان قيل اذا تحقق ان ثم بياضا تخيليا هو الذي يقبل محله الالوان معه ثبت
المدعي وهو ان البياض تخيلي قلنا اليس هذا هو المدعي بل المدعي ان لا بياض الا
تخيلي ومتى تحقق جواز غير التخيلي انتقض المدعي فان قيل اذا كانت
المشاهدة لا تفيد التحقق للاعتراف ببياض تخيلي بطل تحقق البياض
لبطلان مستنده وهو المشاهدة قلنا المشاهدة لا يطرد عدم تحقق مقتضاها
فيجوز ان لا يتحقق في وجه ويتحقق في اخر لمصاحبة العلم الضروري كمشاهدة
الواحد اثنين لعارض ومشاهدة ذات زيد فالبياض يجوز ان يكون من هذا
القبيل وغاية ما هنا ان التخيلي خلا معه الجسم من جميع الالوان والخصم
يلتزمه فافهم وقيل اي قال بعض من يدعي ان البياض والسواد حقيقيان
اي من الكيفيات الحقيقية لا من الكيفيات التخيلية الاصل اي اصل الالوان
هو البياض والسواد والبواقي بالتركيب وقيل اي وقال غير هؤلاء بل الاصول
البياض والسواد والحمرة والصفرة والخضرة ايضا بمعنى ان هذه الثلاثة
اصول ايضا زيادة على البياض والسواد والبواقي من الالوان كالزرقة والقتمة
انما تحصل بالتركيب من بعض هذه الخمسة وانما ذهب كل من القائلين
لما ذكر تعويلا منه اي اعتمادا منه على مشاهدة ذلك التركيب في بعض
الصور واذا تحقق تركب لون في بعض الصور اطرد ذلك فيما سواه لاتحاد
حقيقة ذلك اللون بالمشاهدة اما القائل الاول فقال انا نشاهد الابيض
والاسود اذا اختلطا حصل لون اخر من هذه الالوان كالدخان فان سواده
اذا شابه موجب البياض كاشراق النار وغلب سواده على ذلك الاشراق
حصلت الحمرة وان اشتدت الغلبة حصلت القتمة وهي ميلان الحمرة
الى السواد وان غلب الضوء حصلت الصفرة القريبة من البياض وكذا
الغمامة السوداء اذا اشرق عليها نور الشمس الموجب للبياض فان غلب
السواد الاشراق حصلت الحمرة وان اشتدت الغلبة حصلت القتمة
وهي ميلان الحمرة الى السواد وان غلب الضوء حصلت الصفرة القريبة
من البياض وكذا الغمامة السوداء اذا اشرق عليها نور الشمس الموجب للبياض
فان غلب السواد الاشراق حصلت الحمره وان اشتدت الغلبة حصلت

القتمة وان غلب البياض حصلت الصفرة فقد ظهر تركب الحمرة والصفرة والقتمة
من السواد والبياض فكذا غيرها واما القائل الثاني فقال انا نشاهد الصفرة
والسواد اذا اختلطا كالثوب المصبوغ بالاصفر والاسود المخلوطين بدق ناعم
حدثت الخضرة والخضرة اذا خالطها سواد كالثوب المصبوغ بالاخضر والاسود
حصلت الكراثية وهو ميلان الخضرة الى السواد واذا اختلطت الخضرة
والبياض كالثوب المصبوغ بابيض واخضر حصلت الزنجارية وهي زرقة
مايلة الى البياض ثم الكراثية ان خالطتها حمرة قليلة وسواد كالثوب المصبوغ
بالثلاثة حصلت النيلية وهي معلومة واذا خالطت النيلية حمرة كالثوب
المصبوغ بالنيلة والاحمر حصلت الارجوانية وهي لون النبات المسمى بالارجوان
وعلى هذا القياس ولا شك ان هذا انما يتم ان جرب ان خلط هذه الاشيا
يوجب هذه الالوان وانما يعلم ذلك بتجربة نحو الصبغ كما ذكرنا فالمدعي
يتعين عليه شهود التجريب في هذه الامور وربما يدعي ان التجريب وقع
فيه خلاف ذلك فان الزنجارية مع النيلية تحدث عنهما خضرة وكذا
الصفرة معها وعلى تقدير تسليمه فلا يفيد الا اي الصور المشاهد فيها ما ذكر
انما تفيد ثبوت التركيب فيما شوهد فيه ولا تفيد ثبوت الحكم الكلي المدعي
وهو ان كل لون مما سوى ما ذكر فبالتركيب مما ذكر لجواز ان يحصل اللون بغير
ذلك التركيب من سبب اخر يكون تركيبا او غير تركيب كقدرة المختار التي
يحصل بها كل شي عند اهل الحق وكسبب لم يطلع عليه عند غيرهم فالبعض
بان غير تلك الاصول او الاصلين بالتركيب غيرها اصل ثم ان ههنا بحثا اخر
وهو ان اللون كيفية من الكيفيات والتركيب المراد به هنا الاختلاط والامتزاج
لا يعقل الا في الاجسام فوجب القول بان كل لون اصل براسه مخلوق كذلك
فافهم المبحث الثاني من مباحث المبصرات في الضوء الضوء اما
ذاتي واما عرضي لانه ان كان حصوله من ذات المحل الموصوف به وذلك كما
اي كالضوء الذي للشمس اذ لم يستفد ضوءها من غيرها فضوء ذاتي والا بان
كان حصوله من غير ذات محله فهو عرضي وذلك كما اي كالضوء الذي
للقمر اذ ليس من ذات القمر بل هو مستفاد من ضوء الشمس بدليل حصوله
بمقابلة الشمس وانتفاءه عند انتفاء المقابلة ويسمى هذا الضوء اعني

وهو الذي جعل
ضوء القمر **نورا** كما يسمي ضوء الشمس ضيا اخذا من قوله تعالي
الشمس ضيا اي ذات ضيا والقمر نورا اي ذا نور **وهو** اعني الضوء العرضي وهو
المستفاد من غير محله مراتب عديدة لانه **ان حصل لمحله من المضي لذاته فهو**
ضوء **اول** وذلك **كضوء مايقابل الشمس** كضوء القمر وضوء الهوا المقابل
للشمس ضوء عرضي اول **والا** بان لم يحصل من المضي بالذات بل حصل من
المضي بالعرض **فهو ضوء ثان** فالضوء العرضي الثاني ما حصل عن مقابل
المضي بالذات **وان** حصل الضوء عن صاحب الضوء الثاني فهو عرضي
ثالث وهلم جرا اي وتذهب المراتب كذلك بمعني ان الحاصل عن صاحب
الثالث رابع وعن صاحب الرابع خامس وهكذا الي ان ينعدم الضوء
وذلك **كضوء وجه الارض** فانه مقابل للهوا المقابل للشمس **قبل الطلوع**
فهو ثان لحصوله عن المقابل لصاحب الذاتي **وكضوء داخل البيت** الاول
من الدار فهو ثالث لحصوله عن الثاني **و**يذهب الترتيب **هكذا** كضوء البيت
داخل البيت من كوة فيهما فهو رابع لحصوله عن الثالث ولايزال ينتقص
بالضعف والبعد **الي ان ينعدم وهو** اي عدمه هو **الظلمة فهي** اي الظلمة
عدم ملكة له اي للضوء بمعني انها بالنسبة اليه عدم وهو ملكة ولاتخلوا
العبارة من تسامح والمقصود واضح فالظلمة علي هذا عدمية **لاكيفية**
وجودية مانعة من الروية كما قيل **والا كان** الهوا المظلم مثلا **مانعا للجالس**
في الغار مثلا لابصار اي مانعا لكون الجالس مبصرا **للشخص الخارجي** اي
الكاين في الخارج في هوا مضي **كالعكس** اي كما يمنع الهوا المظلم من كان خارجا
من الغار ان يبصر الشخص الداخل وانما لزم منعه الاول كالثاني **للقطع بعدم**
الفرق اي لانا نقطع بانه لا فرق **في الحايل** اذا فرض مانعا للابصار **بين ما يحيط**
بالرائي او بالمرئي بمعني انا اذا فرضنا الظلمة وجودية قايمة بالهوا او بها
منع الابصار كان ذلك الهوا مانعا مطلقا من الابصار سوا كان محيطا بالراي
او بالمري فلا يري المحاط به غيره كما لايراه الغير فان الثوب الصفيق
المانع من الابصار اذا جعل محيطا بشخص لم ير ذلك الشخص غيره كما
لايراه الغير من غير فرق لكن هذا لايصح لان الذي في الغار يري غيره
ممن كان في هوا مضي خارجا فلا تكون الظلمة التي فرضت قايمة بالهوا

وجودية

وجودية مانعة من الروية والالم ير من احاط به هواؤها غيره بل هي عدمية
ولذلك لم تمنع واعلم ان هذا الاستدلال لايتم الا اذا فرض الكلام فيمن يقول
بوجودها مانعة من الروية بسبب كون ما قامت به كالساتر لما فيه
كما قررناه بكلامه واما اذا فرض مع من يقول بوجودها ولايلتزم كونها
مانعة بالوجه المذكور كما هو ظاهر العبارة لم يتم الدليل اذ لا يلزم
من وجودها منعها وهو واضح ثم اشار الي الخلاف في متعلق الاضاءة
هل هو الهوا الصرف او مخالطه فقال **ولهم** اي للحكما بعد اتفاقهم
علي كون الهوا مضيا في الجملة **تردد** اي لهم اختلاف **في ان المضي فيما**
يشاهد من الهوا هل **هو الهوا الصرف او** هو **ما يخالطه** اي ما يخالط الهوا
من الاجزا المخالطة فيه من بخار الارض او من الدخان او غير ذلك احتج القايل
بان متعلق الاضاءة نفس الهوا الصرف بلاشرط المخالطة بانا نشاهده
مضيا في جهة المشرق وقت الصباح بلا اجزا بخارية ولا غيرها وبانه
لو لم يكن مضيا لذاته لراينا الكواكب في الجهة التي ليست فيها الشمس
لان المانع من روية الكواكب قوة الضوء علي الحس حتي ينفعل بان يضعفه
بقوة الاضاءة عن الشهود فاذا لم يكن الهوا مضيا بذاته والغرض اذ لا اجزا
فيه كثيفة خارجية تمنع من الروية ولا شمس في تلك الجهة لم يضعف
البصر عن الشهود ولا يخفي ضعف الوجهين معا لانه لادليل علي عدم
مخالطة الهوا في الجهتين لاجزا اجنبية وبها صار مضيا وهي المروية
ويتخيل للبعد ان المري هو الهوا الصرف واستدل الفخر الرازي لهذا القول
بان الاضاءة في الهوا لو كانت بواسطة المخالطة لكان الهوا اشد اضاءة
بازدياد المخالطة وليس كذلك لانه كلما تكدر بكثرة المخالطة انتقصت
الاضاءة واجيب ~~بان شرط الروية اللون~~ بجواز ان تكون الاضاءة
بقدر مخصوص من المخالطة فاذا زيد عليها تكدر فتغير اضاءته التفريط
بعدم المخالطة والافراط بكثرتها واما القايل بان متعلق الاضاءة هو
المخالط في الحقيقة فاحتج بانه لو كان هو الهوا الصرف لوجب ان يرا
كما يري الحايط وغيره بالاضاءة والتالي باطل واجيب بان شرط
الروية اللون ولا لون للهوا واعلم ان روية الضوء من غير دو حية

موصوفه ولا نظير له عند المحققين ثم اشار الي ان من جملة الضوء ما يسمي بالظل
فقال واما الظل في هذا الاصطلاح فهو ما اي ضوء يحصل من الهوا المقابل
للمضي بالذات والمضي بالذات هو كالشمس والنار فان كلا منهما مضي لذاته
فالهوا المقابل للشمس والمقابل للنار مضيان بالاستفادة من المضيين
بالذات فالضوء الحاصل من احد الهوائين كضوء وجه الارض من الهوا
المقابل للشمس قبل طلوعها وضوء اركان البيت باضاءة هوا المصباح
الموقد خارجها هو الظل او ما يحصل من الهوا المقابل للمضي بالغير
كالقمر فان ضوءه من الشمس فالهوا المقابل للقمر مستضي بالقمر فالضوء
الحاصل من الهوا المستضي من القمر كضوء البيت الحاصل من ذلك
الضوء ظل ايضا وقيدنا بهذا الاصطلاح ليخرج اصطلاح الموقتين
فانه معني اخر كما علم في محله وهذا التفسير للظل هو الصحيح واما
تفسيره بالضوء المستفاد من الشي المضي بالغير فلا يصح اذ ليس بمطرد
لتناوله اي لتناول هذا التفسير ما اي الضوء الذي هو حاصل من
مقابلة القمر كضوء الهوا المستضي بالقمر وليس ضوءه ظلا يعني ان
ظل الهوا المقابل للقمر يصدق عليه انه ضوء حاصل من المضي
بالغير وهو القمر فيكون ظلا وليس كذلك فقد صدق هذا التفسير
علي ما ليس بظل فلم يلزم من وجوده وجود المعرف وهو معني نفي
الاطراد بخلاف التفسير الاول ثم اشار الي تسميتين لبعض اقسام
الظل باعتبارين فقال واذا كان للضوء ترقرق اي تلالؤ واضطراب علي الجسم
حتي يظهر علي ذلك الجسم كانه شي يفيض منه اي يتدفق منه الي غيره ويكاد
يستره اي يستر ذلك الجسم عن الابصار بحيث لا يحيط البصر بالظاهر منه
الذي ترقرق عليه ذلك الضوء فان كان ذلك الضوء ذاتيا لذلك الجسم
فيسمي ذلك الذاتي شعاعا وذلك كما اي الضوء الذي للشمس فانه
يترقرق عليها وهو ذاتي لها اذ لم يستفد من غيرها فيسمي شعاعا
وان كان عرضيا فذلك العرضي يسمي بريقا كما اي كالضوء الذي للمرات
فانه قد ترقرق عليها عند اضطرابها في يد محركها في مقابلة ضوء
الشمس فهو مستفاد من نور الشمس فيسمي بريقا وانما قلنا مستفاد

لان

ون المرات في ضوء الظل لا ترقرق لضوئها لا سيما عند عدم الحركة والله اعلم
البحث الثالث من مباحث المبصرات في ان الضوء عرض بابطال
السبب الذي توهم به كونه جرما لما كان حدوث الضوء في المستضي
من الاجسام الارضية والهوائية قد يكون من مضي عال كالشمس يحدث
منها ضوء الارض المقابلة لها والهوا الارضي او يكون من متحرك كالسراج
ينتقل ضوءه في الامكنة بانتقاله او يكون من متوسط بينه اي بين
المستضي وبين المضي بالذات كالقمر يحدث منه ضوء علي وجه الارض
وضوءه مستفاد من الشمس فينعكس الي الارض فهو واسطة بينه
بين الشمس والارض في وصول ضوئها الي الارض الان هذا وان كان
بالتوسط هو من عال الي اسفل وكالما يصيبه ضوء الشمس الذي هو
ذاتي فينعكس الي السقف بتوسطه وكالمرات ينعكس منها الضوء
الي ما يقابلها توهم اي لما كان الضوء قد يحدث في الشي من عال او
متحرك او منعكس هو منه وقع في وهم بعض الناس ان الضوء بنفسه
يتحرك بان ينحدر انحدارا كما في ضوء الشمس فانه يتوهم فيه انحداره منها
الي الارض و يتحرك بان ينعكس يتبع كما في ضوء المرات اتباعا كما في
ضوء المصباح المنقول من بيت الي اخري فانه يتوهم فيه ان يتحرك
باتباعه للمصباح و يتحرك بان ينعكس انعكاسا كما في ضوء المرات
ينعكس الي مقابلها اذا احدث فيه ضوء المصباح او الشمس فانه يتوهم
فيه كونه متحركا من المنعكس منه الي المنعكس اليه وحاصله ان نحو
ضوء الشمس يتوهم فيه انه نازل منها الي الارض وضوء المصباح المتحرك
يتوهم فيه انه انتقل بانتقاله وضوء ما يقابل المراة يتوهم فيه انه اتي
منها اليه واذا كان بهذا التوهم نازلا ومنتقلا بالانعكاس والاتباع
فهو اجسام لان الحركة الذاتية من خواص الاجسام بخلاف العرضية فهي
تكون في الاعراض بواسطة انتقال محالها الا انه اجسام صغار شفافة
ولذلك لا تري كهيئة الاجسام الكبار والكثيفة تنفصل تلك الاجسام
من المضي وتتصل بسطح المستضي فان كان ذا لون ري بما ويبطله
اي ويبطل هذا المذهب ودليله الذي حاصله اثبات الحركة للضوء

التي هي خاصية الاجسام امور ثلاثة احدها ان حركة الضوء لو ثبت علي تقدير
ثبوتها قسرية لانتفا القاسر الذي هو محرك مباشرة ولا اختيارية لانتفا
الاختيار عن الضوء وهو ظاهر مبني علي تقدير وجودها لا تكون الا طبيعية
ومعلوم انه لا تنتقل الحركة بالطبع الا الي العلو كحركة الخفيف بالطبع او الي
اسفل كحركة الثقيل ولا تنتقل الي جهات مختلفة كاليمين والشمال والامام
والورا وحركة الضوء علي هذا التقدير تكون الي الجهات كلها فان المصباح
اذا اوقد في الجهة اليمنى استضات به وكذا اليسرى والامام والورا
ويشتغل بانتقال المصباح الي تلك الجهات فليست طبيعية فبطل كون الضوء
متحركا فليس بجسم والا لم تكن حركته الا للجهة العليا او السفلى وما يتوهم
من الانفصال والتحرك انما هو حدوث مثل الضوء في غير محله وثانيهما
انه لا تتصور الحركة في لحظة واحدة من فلك الشمس الي القمر مع خرقها الافلاك
الثلاثة التي تحت فلك الشمس اذ هي في الرابع فلو كان ضوء الشمس جسما
متحركا من الشمس الي الارض لزم خرقه الافلاك ليصل الي الارض ولزم
بضوءه بمقدار ما يصل الارض اذ لا تتصور حركة من الفلك الرابع
الا بالخرق في مقدار من الزمان لكن الضوء يحصل من الشمس في المقابل
في ادق لحظة فليس الضوء متحركا ولا جسما بل هو عرض يحدث في المقابل
عند المقابلة وثالثها انه لو كان جسما لتحركه لم يكن ما وراءه اظهر
مما لم يكن وراءه وهو باطل لانه ما يماسه الضوء علي تقدير كونه جسما
يظهر الباصرة السليمة اكثر مما يظهر لها ما ليس وراء الضوء كما في الظلمة
بل اذا اشتدت الظلمة لم ير شيئا اصلا هناك فالضوء يعين علي الابصار
فلو كان جسما كان حايلا فلا يكون ما وراءه اظهر اذ لا يتصور كون ما خلف
الجسم المحسوس اظهر مما ليس خلفه من الباصرة السليمة اي لا تتصور هذه
الاظهرية من الباصرة السليمة وانما تتصور من الضعيفة وحاصله
ان الضوء اذا كان جسما فهو يحول بين الرائي والمرئي لانه يصيب ظاهر
المرئي فيلزم اذا كان بصر الرائي سالما من الضعف ان يكون ذلك الجسم
الذي هو خلف الضوء اخفى علي الرائي مما لم يصبه الضوء من الاجسام
لما تقرر ان البصر القوي يتمكن من المرائي الغير المستور اكثر مما يتمكن

من

من المستور لكن الامر بالعكس لان ظهور المستضيء للباصرة القوية اكثر وانما قيد الباصرة
بالسليمة من الضعف لئلا يرد النقض بالبلورة فانها تعين علي روية ما وراءها فتظهر
بها الخطوط الدقيقة اكثر من ظهورها بدونها ولكن ذلك في الباصرة الضعيفة
لا بالقوية اذ القوية يضعف ابصارها لما وراء البلورة فيرد النقض بها

المبحث الرابع من مباحث المبصرات **الضوء مغاير اللون في الحقيقة**
فليست حقيقة احدهما نفس حقيقة الاخر وهو ايضا اعني الضوء شرط له
اي شرط للون في صحة اللون فلا تصح روية اللون الا بوجود الضوء معه فهذان
حكمان للضوء احدهما مغايرته للون والثاني كونه شرطا في صحة رويته اما
الاول من الحكمين وهو المغايرة فيتحقق بشهادة الحس فان الضوء يحس
مغايرا اللون كما ان اللون يحس مغاير اللون ويتحقق ايضا بتضاد الالوان دون
الاضواء وهو واضح فان السواد والبياض وغيرهما من الالوان متضادة والضوء
الشمس وضوء القمر لا تضاد بينهما بل ضوء القمر ناشي من ضوء الشمس فكيف
يكون ضدا له وغايته انه اضعف من ضوء الشمس فاذا كان من لازم الالوان
التضاد ومن لازم الاضواء عدمه كان بين القبيلين تباين لان تباين اللوازم
يوذن بتباين الملزومات ويتحقق الاول ايضا بافتراقهما اي الضوء واللون
في الوجود بان يوجد كل منهما بدون الاخر وكل ما يوجد بدون شي فليس ذلك
الموجود وحده ذلك الشي بل مغاير له وذلك كما اي كاللون الموجود في الاسود
اللامضي فان الاسود الذي ليس بمضيء كالغراب الكاين في الظلمة فيه سواد
وهو لون وليس فيه ضوء فقد وجد اللون بلا ضوء هذا في وجود اللون
بلا ضوء واما وجود الضوء بلا لون فكما في البلور المرئي في الليل المظلم ضوءه
اي الذي يرى ضوءه في تلك الظلمة دون لونه فقد وجد الضوء فيه بلا لون
وكذلك بعض خشاش الارض فانه يرى في الظلمة ضوءه بلا لونه وكذا
عين الهر والاسد بالليل فان كلا منهما يرى ضوءه بلا لونه فقد تبين
بشهادة الحس علي ما ذكرنا وبدليل وجود كل من اللون والضوء
بدون الاخر تغايرهما واما الحكم الثاني وهو كون الضوء شرطا لروية اللون
فانما قلنا به لانه اي اللون لا يرى في الظلمة اذ لسنا نرى شيئا طايرا
او غيره بالليل المظلم عند تحقق الشرايط اي شرايط الروية من عدم القرب

والبعد المفرطين بدون حايل يمنع من الروية ولا نري لون ذلك الشخص مع القطع
بوجوده اي بوجود لون ذلك الشخص فيه حين الروية فتحقق بذلك ان روية
اللون مشروطة بالضوء وذهب بعضهم الي خلاف ما تقدم من ان الضوء
واللون شيان متغايران يوجد كل منهما مستقلا عن الاخر وذلك انه ذهب الي
ان الضوء صفة اللون فهو ظهور اللون ظهورا تاما بمعني انه هو ظهور
اللون ظهورا تاما فالظهور المطلق اي التام عند هذا القايل هو الضوء
والخفا المطلق عنده هو الظلمة وما بين الظهور المطلق والخفا المطلق وهو
التوسط هو الظل عند هذا القايل وتختلف مراتبه اي المتوسط بحسب
اختلاف مراتب القرب اي قرب هذا المتوسط من الطرف الاعلي وهو
الظهور المطلق فكلما اشتد قرب المتوسط من الظهور المطلق تتقوي حاله
في الظهور وكلما اشتد بعده بان قرب من الخفا المطلق وهو الظلمة ضعف
حاله في الظهور مثلا ظهور لون حال المقابل للشمس ظهورا مطلقا فهو
ضوء وخفا لون ما في المخدع الكاين في طرف بعيد من باب البيت ظلمة
وظهور لون ما بينهما ظل فظهور لون ما في البيت المستضيء بالهوا الخارج عن
البيت ظل وكلما قرب من باب البيت اشتد ظهوره وكلما بعد بان كان مثلا في
صندوق او بيت داخل البيت مستضيء بكوة هناك ضعف ظهوره فتختلف
مراتب هذا الظل بقربه من ظهور لون المقابل للشمس وبعده عنه فظهور
ما في باب البيت مثلا ظل هو اقوي الظلال وظهور ما في ركن البيت القريب من
المخدع اضعفها اذ لم يبق وراه الا الظلمة وظهور ما بينهما اوسطها ولا متمسك لهم
اي ليس لاهل هذا المذهب متمسك يعتد به في الاستدلال وسياتي متمسكهم
في مذهب ابن سينا وذهب ابن سينا الي ان الضوء شرط وجود اللون خلاف
ما تقدم من انه شرط رويته لا شرط وجوده قال ابن سينا وانما قلنا كذلك
لان عدم رويته اي روية اللون في الظلمة انما هو لعدم وجوده اصلا
لا لكون الهوا المظلم عايقا عن الابصار اي ابصار اللون الموجود وذلك ان اللون
لا يبصر في الظلمة الشديدة بالاتفاق فعدم ابصاره اما لعدم وجوده اصلا
بان يكون وجوده مقرونا بوجود الضوء وهو مدعانا واما لمانع من الابصار
ومن المعلوم ان لا مانع هنالك الا الهوا المظلم والهوا المظلم لا يصح ان يكون

مانعا فثبت مدعانا وهو كونه مشروطا وجوده بوجود الضوء وانما قلنا لا يصح
ان يكون الهوا المظلم مانعا من ابصار اللون بدليل ان الجالس في الغار احاط به
الهوا المظلم فيلزم ان يمنع ذلك الجالس من روية ما في الخارج عن الغار اذ لا فرق
في كون الساتر مانعا من الابصار بين كونه محيطا بالرائي او محيطا بالمرئي كالثوب
الساتر للانسان يمنعه ان يري غيره كما يمنع غيره ان يراه وقد تقدم هذا لكن الجالس
يبصر الشخص الخارج عن الغار اذا كان حوله النار فدل ذلك علي ان الهوا المظلم
لا يكون مانعا من الروية فلزم ان عدم ابصار اللون لعدم لا لمانعية الهوا المظلم لرويته
ورد هذا المذهب بانه اي الهوا المظلم لا نسلم انه مانع من الروية اصلا فيجوز
ان يبصر ما فيه كما يري من فيه ما في الخارج عنه واما عدم روية من في خارج
الغار ما في داخله فليس لوجود الهوا المظلم بل لانتفاء شرط الروية وهو الضوء
المحيط بالمرئي علي ما ذكر فيما تقدم ان الضوء شرط الروية لا لنفسه او شرط
وجوده والحاصل ان الهوا المظلم لو كان مانعا من جهة ستره المرئي لزم ما ذكرت
يا ابن سينا ونحن لا نسلم مانعيته اصلا بل سبب عدم الروية انتفاء الشرط
وهو احاطة الضوء بالمرئي بدون حايل كثيف لا وجود مانع وانتفاء هذا الشرط
انما تحقق في صاحب الغار بالنسبة الي من في الخارج ولم ينتف في صاحب الخارج
بالنسبة لمن في الغار لاحاطة الضوء به ولذلك راه من في الغار وهذا الذي تمسك
به ابن سينا هو متمسك من يجعل الضوء هو ظهور اللون لانه يقول لا فرق بين من
كان في الغار وبين من كان خارجه فيما نحن بصدده من كون احدهما مضيا
اولا الا ظهور لون هذا وعدم ظهور لون ذلك ويرد بان الاضاءة ضرورية
وادعا انها نفس ظهور اللون وان عدم الاضاءة عدم ظهور اللون كانكار
البديهيات والفرق احاطة الاضاءة التي هي شرط الروية بهذا دون ذاك
وكذا ادعا ابن سينا ان لا لون حال الاظلام مما تجزم البديهة بدفعه لتيقن
وجود اللون في صاحبه مظلما كان او مضيا واستدلاله المذكور مدفوع
بما تقدم واورد الامام الرازي علي ما ذكر من ان وجود اللون مشروط
بوجود الضوء بحثا ضعيفا اشار اليه بقوله وقال الامام الرازي قبوله
الجسم للضوء اي قبوله للاتصاف بالضوء مشروط بوجود اللون في ذلك الجسم
بمعني ان الجسم لا يكون مضيا الا ان كان ذا لون بدليل ان ما لا لون له كالهوا

لا يوصف بالضوء والاري مالا لون له اذ كل معني مري لحصول شرط الروية عند
كما تقدم ان احاطة الضوء شرط حصول الروية وهذا ظاهر بنا على ان الهوا
لا يتصف بالضوء كما تقدم اذ ما لا يري بالضوء لا يوصف به والا لزم روية الصفة
بدون الموصوف وهو الذات واما ان بني على جواز روية الضوء بلا موصوفه
وان الهوا يري ضوءه دونه فلا يتم ما ذكر واذا تحقق ان قبول الجسم للضوء بناء
على ما ذكر مشروط بوجود اللون **فاشتراطه** اي اشتراط وجود اللون **بوجود الضوء**
كما يقول ابن سينا **دور** وتوقف لانه على هذا يلزم ان لا يوجد الضوء حتى يوجد اللون
ولا يوجد اللون حتى يوجد الضوء فيبطل ما يقول ابن سينا لاستلزامه الدور المحال
هكذا كلام الرازي في الرد على ابن سينا **وهو ضعيف لانه** ان اراد بالتوقف
توقف السبق بمعني انه لا يوجد اللون حتى يتقدمه وجود الضوء ولا يوجد الضوء
حتى يتقدمه وجود اللون وهذا هو الدور المحال لم يسلم اذ لا يلزم من كون
الشي شرطا لغيره وكون الغير شرطا له تقدم احدهما على الاخر كشرط وجود
العرض بوجود الجسم والعكس وان اراد بالتوقف مجرد كون احدهما لا يوجد
الا بوجود الاخر فليس بمحال اذ **هو دور معية** ولا يستحيل كدوران وجود
الجسم مع وجود العرض فانه يستحيل وجود احدهما بدون الاخر والدوران
بينهما ليس بمحال **النوع الثالث** من الكيفيات المحسوسة
المدركات بحاسة السمع وهي **المسموعات** التي هي الاصوات والحروف
وفيه اي في هذا النوع **مباحث** بل مبحثان اذ لم يذكر في هذا النوع الا
مبحثين ويحتمل ان يكون اطلق الجمع على التثنية **المبحث الاول**
الصوت عندنا اهل السنة انما يوجد **بمحض خلق الله تعالى** في اي محل شاء
كساير الحوادث لاحاطة القدرة بالجميع **واما عند الفلاسفه** فالصوت
كيفية تحدث في الهوا بسبب التموج اي بسبب تموج الهوا اي اضطرابه بمصادمة
بعضه بعضا وذلك ان الجرم المتين اذا وقع على جرم مثله اندفع الهوا الذي كان
ساكنا في محل التقاء الجرمين فيدافع الهوا الذي سكن ثم بازايه ثم يدافع الهوا
الثاني ما يليه ثم كذلك الى ان يصل الامر الى الهوا المجاور للصماخ وعند المصادمة
الاولى يحدث الصوت فيتكيف به كل هوا مضطرب ومن المعلوم ان في هذا التموج
سكونا بعد سكون وصدما بعد صدم لان الهوا الاول كان ساكنا فاضطرب فصادم

الذي يليه فسكن بعد سكونه والذي يليه اضطرب بعد سكونه فسكن بعد مصادمة منه
ما يليه فكل صدمة بعدها اخرى وكل سكون بعده اخر فالتموج يتضمن السكون
بعد السكون والصدم بعد الصدم ولذلك يقال المراد بالتموج هنا حالة شبيهة
بتموج ما البحر تحدث بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون ومعني حدوث التموج
بما ذكر تحققه به بان تحدث حالة اجتماعية يحققها ما ذكر من السكون والصدم
كما قررنا فالصوت عند الفلاسفة كيفية تحدث في الهوا بسبب هذا التموج
المولول للقرع الذي هو عنيف **او القلع** الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع
للقارع اي المصادم بفتح الدال للمصادم بكسرها والمقلوع للقالع اي المنزوع منه
للمنزوع فالقالع بمعني المقلوع فالقرع كوقوع السيف على خشبة متينة او على
سيف وكوقوع الما المندفق من مكان عال على الارض واحترزنا بالعنف
من وضع حجر متين مثلا على الارض بتمهل فانه لا ينشا عنه صوت واحترزنا بشرط
المقاومة من وقوع ريشة مثلا على متن الارض او الحجر فانه لا ينشا عنه
الصوت لعدم مقاومة القارع للمقروع اذ هو اضعف منه والقلع كنزع الرجل
من الطين بعد غوصها فيه وكنزع نحو القرع من اصلها واحترزنا بالعنف
فيهما اذ انزع ما ذكر برفق فانه لا يحدث صوتا كما اذا حرك ذلك يمينا وشمالا
ويسارا حتى انفصل واحترزنا بشرط المقاومة فيه من نزع نحو القطن من
اصله ونزع نحو الشعرة من العجين لان المقلوع ليس له قوة ذاتية معه سا
انفصاليتا وم بها قوة القالع بحيث لا ينتزع الا بقوة فمقاومة المقلوع هي ان
تكون فيه قوة ذاتية واتصالية بحيث لا ينتزع الا بعنف من القالع تقاومهما
وتغالبهما وقد تشتد تلك القوة بحيث لا تقاومها قوة القالع فلا ينتزع بها اصلا
كعروق النخلة فانها لا ينفصل بنزع اليد بل بالقطع بنحو المدية واذا تقرر
معني القرع والقلع فالصوت عند الفلاسفة كيفية تحدث كما ذكرنا بسبب
التموج في الهوا الحاصل بهذا القرع وهذا القلع وذلك بان يندفع الهوا
الذي بين المتقارعين وبين القالع والمقلوع فيحدث الصوت عند مصادمة
الهوا ما يليه فيتكيف بها كل هوا مجاور على قدر من المسافة مخصوص حتى
يتكيف بها الهوا المجاور لصماخ الاذن فتدرك السامعة ذلك الصوت كما اشرنا
اليه فيما تقدم فالصوت عندهم هو الكيفية الحادثة بسبب التموج المعلول

للقلع والقرع لا نفس التموج او القلع او القرع على ما ظن كما ظن ذلك بعضهم وانما
قلنا ليس الصوت نفس التموج ولا نفس القلع والقرع لانها اي لان هذه الثلاثة
اعني التموج والقلع والقرع ليست مسموعة اي ليست مدركة بحاسة السمع قطعا
لرجوع التموج الى الحركة والقلع والقرع الى الاتصال والانفصال وذلك لا يسمع
بعد التموج ربما يدرك باللمس فان الهوا المتحرك بان يضطرب ربما احست
به اليد المباشرة لذلك الهوا والقلع والقرع ربما ادركا بالبصر كما اذا رئي
حجر واقع على الارض او رئيت رجل قلعت من طين واما ادراك هذه الاشياء
بحاسة السمع فمما لا يتوهم اصلا ولما كان هنا امران خلافيان احدهما ان الصوت
هل وجد في الهوا الموجود في الخارج عن مجاور الصماخ اولا وثانيهما ان الصوت
في ذلك الخارج على تقدير وجوده فيه هل ادرك بالسمع او لم يدرك الا في
المجاور اشار الى المختار من ذلك والى دليله بقوله ويدل على وجوده اي الصوت
في الهواء الخارج عن مجاور الصماخ وعلى تعلق الاحساس السمعي به اي
بالصوت هنالك اي في الخارج ادراك جهته بمعنى ان الصوت لو لم يوجد الا في
الهوا المجاور للصماخ بان كان معدوما عن الهوا الخارج عن ذلك لم يدرك السمع
الا نفس الصوت لانه اخذ وراءه من جهته او غيرها اذ الفرض انه لم يكن
على هذا في جهة من الجهات وانما وجد في الهوا الذي عند الصماخ فاذا
انتفت عنه الجهة لم تدرك له لكنا ندرك انه في جهة اليمين او الشمال
او الفوق او التحت او غير ذلك وكذا لما ادركناه في تلك الجهة دل ذلك
على تعلق السمع به في محله الخارجي اذ لو لم يدركه السمع في محله الخارجي
بان ادركه في الهوا المجاور فقط لم تدرك له جهة لان ما يدرك في محل مخصوص
هو كالمعدوم في غير ذلك المحل بالنسبة الى الادراك الا ترى الى المدرك باللمس
ليلا لا يدري من اي جهة اتى اذ لو لم يدرك الا في محل المجاورة فادراك جهة الصوت
يفيد امرين احدهما كونه موجودا في تلك الجهة الخارجة عن مجاورة الصماخ
والا كانت الجهة لما ليست له وثانيهما كونه مدركا هناك بالسمع والا كان ادراكه
مخصوصا بمكان المجاورة فينتفي ادراكه في غيرها و يدل على الامرين ايضا
التمييز بين قريبه وبعيده بمعنى انا لما ميزنا بين قريب الصوت وبعيده
دل ذلك على انه موجود في غير الهوا المجاور للصماخ اذ لا يتصور القرب والبعد

فيما

فيما لا انفصال له وكذا يدل التمييز بين القرب والبعد في الصوت على انه مدرك
حيث هو لا عند الصماخ فقط لانه لو لم يدرك الا عند الصماخ كان وجوده في
الخارج كالمعدوم عند حاسة السمع فلا يدرك بالسمع قرب ولا بعد لان المسافة
التي بها القرب والبعد معدومة الادراك فيلزم انتفا القرب والبعد لانتفاء ادراك
لازمه الذي هو ادراك المسافة اذ كلما ادرك بعد الشي فقد ادركت له المسافة
وايضا ادراك القرب والبعد ادراك في جهة وقد تقدم استلزامه لكون الادراك
متعلقا بما في الخارج وبه يعلم ان الدليلين متقاربان لتلازمهما وليس
ذلك لمجي الهوا القارع من تلك الجهة او لقوة القرع القريب وضعف البعيد
هذا اشارة الى ما قيل من ان ادراك الجهة لا يجب ان يكون لوجود الصوت
فيما خارجا عن مجاور الصماخ من الهوا بل يجوز ان يكون ادراك الجهة
لمجي الهوا القارع لمجاور الصماخ منها بمعنى انا نقول الصوت انما حدث وادرك
في مجاور الصماخ واما الجهة فانما ادركت بوجود القارع المحدث الصوت فيه
من تلك الجهة و~~هكذا~~ هذا كما اذا رابنا شيئا في مكان له طريق فندرك
انه ورد من ذلك الطريق وان له جهة ورد منها وان لم ندرك بالبصر تلك
الجهة ولا ادركنا المبصر فيها فادراك السمع على هذا انما تعلق بالصوت
الكائن في الهوا المجاور وعنده ندرك جهة الصوت لورود القارع من طريق
ذلك الصماخ فلا يدل ادراك الجهة على ان الصوت موجود في الخارج
ولا على انه ادرك هناك وكذا ادراك قرب الصوت وبعده لا يجب ان
يكون لادراكه في مسافة هو فيها بل يجوز ان يكون الصوت انما حدث
وادرك في الهوا المجاور وادراك قربه او بعده انما هو للعلم بان الهوا
الوارد من قرب قوي القرع والوارد من البعد ضعيفه فاذا ادرك الصوت
في الهوا المجاور وهو قوي القرع استدل بذلك على قرب مكان الورود
او ضعيفه استدل به على بعده فيجوز ان يعدم الصوت الخارج عن
الصماخ فيحدث في الهوا الصماخي او يكون هناك ولا يدرك منه ان القرب
والبعد مستدل عليهما بالقوة والضعف ولم يحصلا بادراك ما في
المسافة بالسمع فقوله او لقوة القرع الخ عايد للاستدلال على القرب
والبعد وما قبله عايد للاستدلال على الجهة واعلم ان الاولى بما اشار اليه

ان يكون لورود ادراك الصوت في الخارج وان وجد فيه لان كونه لورود وجوده يلزمه
وجود القرع الذي هو سبب الصوت مع انتفاء الصوت عن ذلك الهوا الذي باشره
القرع الاول ووجوده في هوا اخر يا شله وفيه تاخر المسبب عن السبب وترجيح
احد الهوائين بوجود الصوت بلا مرجح ثم اشار الي رد ماذكر بقوله والا لما ادرك
اي ليس ادراك الجهة لما ذكر ولا ادراك القرب والبعد لما ذكر ايضا والا باذ كان
لما ذكر لزم ان لا يدرك كونه اي كون الصوت واردا من الجانب المخالف للاذن
السامعة هذا عايد للجهة ولما ميز اي وبلزم ان لا يميز بين الصوت القوي
البعيد والصوت الضعيف القريب هذا عايد للقرب والبعد بمعني انه ادراك
الجهة لو كان لورود الهوا من الطريق الموالي لجهة الاذن السامعة علي وجه
الاستدلال بان الشي الوارد من طريق جهة يعلم كونه من تلك الجهة
وان لم يسمع فيها ولا دري علي ما تقدم لزم ان الاذن اليمني لا يدرك سماعها
الا جهتها واليسري لا يدرك بسماعها الا جهتها لان طريق كل منهما ما يليها
لا انها تدرك جهة اليمين باليسري والعكس فليس ادرك الجهة لانحصار
طريق الورود في شي مخصوص فاذا جوزان يرد من كل طريق لم تدرك
جهته بالاستدلال لاحتمال الكل فلزم كونه في تلك الجهة وكونه
مدركا بالسمع فيها وكذا لو كان ادراك القرب والبعد بقوة القرع المستدل
بها علي القرب وضعف القرع المستدل به علي البعد لزم الالتباس بين
صوتين وهما القوي البعيد والضعيف القريب لكن لا لبس عند السمع
بينهما بالتجربة فبطل ملزومه وبيان الملازمة ان البعيد القوي
يضعفه بعده لضعف القرع بالبعد علي ما فرض ان ذلك هو موجب الضعف
حتي يصير من الضعف علي قدر هذا القريب الضعيف لان قربه يقويه
وان ضعف حتي يكون كذلك البعيد فيلتبسان والحاصل ان البعد
اذا كان هو المضعف فالقوة في ذلك البعيد تضعف حتي تصير كقوة هذا
القريب الضعيف فلا يميز بينهما وهو باطل حسا وايضا اذا استوي الصوتان في
القرب والبعد واختلفا في القوة والضعف يتوهم علي هذا ان الاقوي منهما
اقرب فيقع الالتباس مع العلم بان الصوتين لا يقع عند الحس لبس فيهما
فيلزم ان القرب والبعد لادراك الصوت في مسافته القريبة او البعيدة

لا

لا للاستدلال بقوة القرع وضعفه المستلزمين القرب والبعد فتقرر بمجموع
ماذكر ان الصوت موجود في الخارج كما وجد في الهوا المجاور للصماخ
وانه مدرك هناك كما ادرك في الهوا المجاور ولما كان شيا واحدا في جميع
اجزاء الهوا ادرك علي انه واحد لا انه اصوات متعددة وينبغي ان يعلم
ان المدرك بالسمع هو الصوت واما كونه في الجهة فهو امر عقلي يعلم
عند ادراك الصوت وتعلق السمع به في تلك الجهة كما ندرك بالذوق
طعم الجسم وندرك بالعقل عند ذلك كونه في هذا الجسم بالعلم الضروري
فلا يكون كونه في هذا الجسم ذوقيا الا من حيث علمه عند الذوق وكذا
كون الصوت في تلك الجهة ليس محسوسا بحاسة السمع الا من حيث حصوله
بالضرورة عند تعلق السمع بالصوت الكاين في تلك الجهة فلا يرد انه لا يتعلق
السمع بكونه في تلك الجهة فكيف يدعي انا ادركنا بالسمع الجهة لانا نقول
المعني ان كونه في تلك الجهة حاصل لنا عند السماع لا انه تعلق به السمع
اذ ليس من المسموعات وسبب حصوله انا اذا ادركنا الصوت في الهوا المجا در
تتبعنا الوارد في جهة وروده فتدرك جهته وبعده وقربه فان بقي شي
منه استمر الادراك معه الي ان ينتهي ويدل علي هذا انه اذ ابغتنا صوت
ونحن غافلون او في منام وانقطع قبل التتبع لم ندرك جهته والحاصل
ان التجريب اقتضي ان ادراك الجهة بتتبع الوارد الي حيث كان سوا
ورد من جهة السامعة او من غيرها هذا حاصل ما ذكروا هنا ومذهب
اهل السنة كما تقدم ان السمع معني يخلق بمشية الله تعالي وقدرته يدرك
به الصوت حيث كان او كيفما شا الله تعالي فلا يفتقر عليه الي هذا التكليف
واستدل الفلاسفة علي ان الادراك بتكيف الهوا بكيفية الصوت الي
ان تصل الكيفية الي الهوا المجاور للصماخ باوجه والي ذلك اشار بقوله
ويدل علي كون ادراكه اي الصوت بوصول الهوا الحامل له الي الصماخ
اي بوصول الكيفية التي يتكيف بها كل جزء من اجزاء الهوا الي حد مخصوص
بسبب قوة الصوت وضعفه فتتصل بكل هوا مجاور للصماخ كان في ذلك
الحد من قرب او بعد فيدرك بقوة السمع ذلك الصوت وانما حملناه علي ان
الواصل هو الكيفية بواسطة تكيف كل هو بكيفيته مجاوره لان ذلك اقرب

الي كلامهم لان الواصل الي الصماخ هو الهوا المباشر اولا للقرع كما هو ظاهر العبارة
انه يميل اي يدل علي ما ذكر امور ثلاثة احدها ان الصوت يميل مع الرياح
حيث مالت ولذلك قد لا يسمعه من كانت الريح من جهته وان كان من القرب بحيث
يسمع ويسمعه من هبت الريح الي جهته وان كان بعيدا فدل ذلك علي ان الصوت
بوصول الهوا الي الصماخ لان الريح لما عاقته عن الوصول بدفعها له الي جهة
هبوبها لم يصل فلم يسمع الصوت فصار دفع الريح للهوا مانعا من السماع
وعدمه دفعه موجبا للسماع فدار السماع مع دفع الريح وجودا وعدما فاستفيد
منه ان السماع بوصول الهوا الي الصماخ وهذا الاستدلال يناسب كون
الواصل نفس الهوا المتموج اولا بالقرع او القلع بمعني انه لما وقع قلع او
قرع عنيف بشرطه المعلوم اندفع الهوا المجاور لذلك القرع وذلك القلع
وخرق الاهوية التي بينه وبين الصماخ حتي وصل اليه وهذا بغاية
البعد لانهم يزعمون ان كل هوا كان في حد مخصوص يتكيف بالصوت
ولو كان السماع بخرق هذا الهوا ما يواليه حتي يصل الي السامعة
اختص ببعض الاذان دون بعض ولذلك حملنا كلامه اولا علي انتقال
الكيفية وعلي هذا يكون معني الاستدلال ان الهوا المجاور للقرع او القلع
يتكيف بالصوت ثم مجاوره ثم مجاوره وكذلك بشرط اندفاع كل ودفعه لما
يليه والريح تمنع من هذا الدفع الذي هو الشرط فيمتنع السماع ان عدم
الاندفاع بالريح راسا ويضعف ان ضعف وثانيهما ان من تكلم بكلام جهير
وقد جعل فاه حال التكلم في طرف انبوبة من قصبة او غيرها وجعل طرفها
الاخر علي اذن واحد من القوم الحاضرين لوقت التكلم فان المجعول علي
اذنه ذلك الطرف ينفرد بسماعه اي بسماع الكلام الذي تكلم به الذي جعل
فاه في طرفها الاول وما ذلك الا لكون جوانب الانبوبة المتكلم فيها مانعة
من وصول الهوا المتموج فيها الي اسماع غير من جعل طرف الانبوبة
علي اذنه فقد تحقق امتناع السماع من القوم عند كون الكلام في الانبوبة
علي الوجه المذكور ومعلوم انه يوجد عند كونه علي غير ذلك الوجه
فدار السماع علي ما ذكر من الاندفاع وجودا وعدما فدل ذلك علي انه
بوصول الهوا المتموج الي الصماخ وثالثها انه اي السماع يتاخر عن الزمان

اي

اي يتاخر زمانه علي زمان مشاهدة وقوع سببه اي سبب الصوت وذلك
كضرب خشبة بالفاس فانه يشاهد واقعا عن بعيد وبعد تلك المشاهدة
الواقعة عن بعد تمضي المهلة من الزمان ثم يسمع الصوت وما تاخر السماع الا لكون
الهوا ياتي من بعيد فيتاخر ادراكه مقدار ما يصل للسامعة وحاصل
مفاد هذه الادلة كما علمت الدوران بمعني انها تفيد ان الصوت يدرك بوصول
الهوا وينتفي الادراك بانتفاء الوصول فان الريح منعت الوصول فانتفي
الادراك واذا حصل الوصول بان لم تمنعه حصل الادراك والانبوبة منعت
وصول الهوا الاذان السامعين فانتفي ادراك الصوت واذا وصل بان لم
تمنعه وجد الادراك وكذا السبب المشاهد بعيدا لما انتفي الوصول بسرعة
معه انتفي الادراك المصاحب له واذا وصل بان مضي مقدار الوصول
حصل الادراك ويرد علي هذا امران احدهما ان الدوران لا يفيد خصوص
العلية لجواز ان تكون العلة شيئا اخر حاصلا مع المدار ويجوز ان تكون
العلة في الادراك شيئا اخر مصاحبا لوصول الهوا كخلق القادر المختار
وثانيهما ان منع الانبوبة والريح والبعد وصول الهوا ووجوب وصوله
اذا انتفت الثلاثة لا يقطع به العقل لجواز ان يتعاكس الهوا فيرجع الهوا
الي جهة منشا الريح خارقا له وان يخرج من فرجة توجد في احد طرفي
الانبوبة او ثقبة تخلق ولم يطلع عليهما في وسطها وان يبلغ سريعا
في السبب البعيد فلا بد للبطا علي مجي الهوا في المسافة فحينئذ يصح
ان يصل في الكل الي الصماخ هوا وكيفيته بلا ادراك ولما لاح نحو ما ذكرنا
في هذه الادلة استبعد بعضهم دلالتها علي المدعي فاشار الي دفع ذلك
الاستبعاد فقال وامثال هذه الادلة مما يفيد الدوران علي ما قررناه هي
امارات لا يستبعد افادتها اليقين الحدسي وهو الناشي من شهود شي
يسرع الادراك منه الي ذلك المتيقن فيصح ان يحصل اليقين بان ادراك
الصوت انما هو بوصول الهوا للصماخ لمن يشاهد حال هذه الامارات ان لم
يعم ذلك اليقين الحدسي حجة علي الغير لانه كالوجدانيات التي يختص
الاطلاع عليها باصحابها ثم اشار الي امور مستبعدة يضعف استبعادها
صحة هذا المذهب وهو ان سماع الصوت بوصول الهوا بدا ان يبين انه

لايبعد افادة الادلة المذكورة اليقين الحدسي فقال الا انه اي الشان لو
استبعد قيام تلك الكيفية التي يتكيف بها الهوا بجميع اجزاه ذلك الهوا
علي ما قالوا لما تقدم ان الكيفية تقدم بجميع ما حول محل القرع او القلع الي حد
مخصوص ولذلك يسمع الصوت جميع من كان في ذلك الهوا ومع كونها قايمة
بجميع الاجزا يحصل بقاوها اي اجزاء الهوا علي هيتها تلك مع هبوب الرياح
عليها اي لو استبعدت هذه الحالة كانت حقيقة بالاستبعاد وهذه الحالة
يلزمهم تحقق حصولها مع بعدها لانهم يسلمون ان الصوت قد يسمع مع
هبوب الرياح الي غير جهة السامع فاذا كان السماع بوصول كيفية الهوا
الي الصماخ فلا بد ان تبقي كيفية الهوا في جميع جهات التي يسمع فيها الصوت
مع الرياح التي لا تمنع سماع الصوت وهذا امر مستبعد فينبغي اذا لا يكون
السماع بوصول الهوا للصماخ ووجه الاستبعاد ان الكيفية انما هي بالتموج
الي جهة السماع فاذا امتنع الريح التموج تطلب الكيفية وايضا التموج انما يكون
مع اجتماع الاجزا في التموج ليتقوي الاصطكاك الموجب للصوت اذ لا اصطكا
بين الاجزا الدقيقة واذا كان التموج بانضمام كل قطعة دافعة فالريح
تشتت الاجتماع فيبعد معه بقا الكيفية ويجاب عن هذا بوجهين احدهما
ان الوصول مع الريح انما يكون عند ضعفها بحيث لا توجب التشتيت الكلي
ولذلك اذا قويت عدم السماع اصلا وكلما ضعفت امكن السماع ولو مع
تشويش ما وثانيهما ان لا نسلم توقف كيفية الصوت علي الانضمام في التموج
حتي تتعدم الكيفية بتشتيت الريح اياه بل تصح الكيفية مع عدم الانضمام
والكيفية لا يزيلها الريح والاول من الوجهين اقرب فان الاصطكاك
القوي لا بد منه في التموج ولا يكون عادة الا بالاجتماع ولو استبعد ايضا النفوذ
اي نفوذ اجزا الهوا في المنافذ من صلب الاجسام الذي لا يظهر فيه منفذ
لم يكن هذا الاستبعاد بعيدا وهذا النفوذ المستبعد يلزم من قال بان السماع
انما يكون بوصول الهوا الي الصماخ او بوصول كيفيته وذلك انا نسمع الصوت
من وراء بيت مصمت لا منفذ له واسع فان قيل وصل الهوا بلا منفذ اصلا
او وصلت كيفيته مع انتفا مجاورة الاجزا لوجود الحايل فهو اظهر في بطلان
هذا القول وان ادعي منع الوصول والسماع والحالة هذه وانما يقع

السماع عند وجود منفذ ضيق لا يبين في مرئي العين بان ينفذ الهوا من ذلك
المنفذ الضيق فهو بعيد لان الهيئة الاجتماعية الموجبة للصوت يبعد
او يستحيل مع ذلك المنفذ الضيق فينبغي حيث استبعد ما توقف عليه السماع
من هذا النفوذ ان يكون السماع بغير ما ذكر وهذا ظاهر ان شرط في الكيفية
هيئة انضمامية كما تقدم والا فلا استبعاد وكذا في مسيلة الريح وقد
تقدم ان التموج انما يكون بين قطع مجتمعة من اجزا بحسب ما يتبادر في
وجود الاصطكاك الموجب للصوت فان جوز في الهوا وجود الاصطكاك
بين اجزاء فتيتة وجوز اذ يقوم بكل جزء دقيق انتفي الاستبعاد في الوجهين
وكذا يستبعد رجوعه اي الهوا علي كيفيته التي يحصل بها الصوت عن مصادمته
اي رجوعه بعد مصادمته الجسم الاملس كالحايط او العالي كالجبل علي ما زعموا
في الصدي وهو الصوت الذي يحاكي صوت الصايح الي جهة الجسم المذكور فانهم
زعموا ان ذلك الصوت انما هو بتموج الهوا من المصوت حتي يلاقي ذلك الجسم
فينقلب راجعا حتي يصادم الصماخ فكونه عايدا بكيفيته بعد مصادمة
الحايط او الجبل الي نحو صماخ المصوت مستبعد سوا جعل الواصل الي
الصماخ بعد المصادمة هو نفس نفس الهوا الراجع من الحايط او الجبل مثلا
او جعل الواصل هوا اخر متكيفا بكيفيته اي الهوا الراجع بعد المصادمة
وهما احتمالان اذ يحتمل ان يتموج الهوا حتي يصادم الجسم المذكور فيعود
نفس المصادم خارجا للهوا حتي يصادم الصماخ او يصادم فيتكيف مجاوره
بكيفيته ثم مجاوره مجاوره كذلك الي مجاور الصماخ علي ما هو الظاهر اذ الاول
انما يصح بخرقه الهوا المماثل له ذهابا وايابا من غير تشتت وذلك لغاية
البعد والثاني ليس فيه هذا الخرق وهو المطابق لسماع كل من كان في
مسافة السماع اياه كما تقدم ولكنه مستبعد ايضا لان المصادمة تشتت الكيفية
التي بها يصح الصوت كما تقدم ولا يخفاك ان الاستبعاد مبني كما تقدم
علي ان كيفية الصوت متوقفة علي تموج قطع مجتمعة الاجزا علي هيئة
مخصوصة يصطك بعضها مع بعض اذ بذلك يصح الاصطكاك المصوت
علي ما يتبادر عادة بخلاف تموج اجزاء دقيقة واما ان بني علي ان الكيفية
لا تتوقف علي ذلك بل يصح الصوت مع عدم بقا كيفية الاجتماع المخصوص

فلا استبعاد المبحث الثاني من مبحثي المسموعات قد يعرض للصوت كيفية
بها يمتاز عن ما يماثله في الحدة اي الزيرية والثقل اي البمية تميزا في المسموع
وهو اي تلك الكيفية هي الحرف وذكر الضمير باعتبار انها حرف وقيل الحرف
هو مجموع العارض الذي هو الكيفية والمعروض الذي هو الصوت قيل وهذا اشبه
ان يكون حقا فان المتبادر ان الصوت مع كيفيته هو الحرف واحترز بقوله عن
ما يماثله في الحدة والثقل من الكيفية التي هي نفس الحدة او الثقل فانها
تعرض للصوت ولا يحصل بها تميز في المماثلة في احدهما لان المماثلة في
الحدة لا يصح معها تميز في تلك المماثلة فلا تكون الحدة والثقل حرفين
ولو كانا كيفيتين للصوت واحترز بقوله تميزا في المسموع عن نحو كيفية
القصر والطول وطيب النغمة فانها غير مسموعة فلا يصح بها تميز في المسموع
وكذا نحو الغنة والبحوحة بناء على انهما غير مسموعتين والحدة في الصوت
كيفية تقتضي نفوذ الصوت في السماع كنفوذ الحاد ويعبر عنها بالزيرية
والزيرية قوة في الصوت كصوت الاسد والبمية ضدها فهي صفة تتوسط
يمتلئ السمع منها ويحز بها بسهولة ويتحملها فكان السمع ثقيل بها ولذلك
سميت ثقلا وجعلوا نحو البحوحة غير مسموعة وكذا نحو الغنة وطيب النغمة
وقبحها وفيه نظر فان هذه الاشيا يقع ادراكها عند السماع فان كانت
ذاتية فادراك الشي معها ادراك لذاتياتها التي لا يصح ان يدرك الشي
بدونها وان كانت عارضة فهي كيفية ادركت بحاسة السمع وهذا في
الطيب والقبح ظاهر ان اريد بهما كيفية تستطاب وان اريد استطابة النفس
للصوت او نفرتها عنها فلا شك انهما غير مسموعتين وانما تدركان عند
السماع ويصح ان يدعى في هذه الاشيا انها تدرك عند السماع لا بها
ولكن يلزم مثله في الزيرية والبمية فيكون التميز في المسموع معنا
تميز في شي متحقق فيما يسمع ولا يبعد حينئذ ان يدعى مثل ذلك في
الكيفية التي هي الحرف فالحق ان الزيرية والبمية والبحوحة والغنة
وغيرها مما يعرض الصوت دون كيفية الحرف ينبغي ادخالها في الحدة
والثقل بان يراد بالحدة قوة الصوت ويراد بالثقل ما سواها سواء كانت
مع طيب النغمة او لا فبعد المماثلة فيها يقع التميز بكيفية الحرف فالتميز

في

في المسموع ان قلنا ان هذه الامور مسموعة يخرج به ما لا يسمع كالطيب والقبح
القسيين فانهما لا يتصف حتى يكونا كيفيتين عرضا للصوت يمتاز بهما وان
قلنا انها غير مسموعة فالقيد غير محتاج اليه اذ ليست اوصافا للصوت
حينئذ حتى يحتاج الى اخراجها عن الكيفية العارضة للصوت التي هي كيفية
الحرف بل لا يحتاج الى زيادة الحدة ومقابلها ان قلنا بعدم سماعها فتامل
في هذا المقام ثم ما ذكر من قوله كيفية الخ هو حد للحرف وينبغي ان يعلم ان
هذا الحد اخفى من المحدود ولانه للتنبيه على بعض الخواص الخفية ثم اشار
الى اقسام الحرف عند الحكما فقال وينقسم الحرف الى صامت وهو ما ليس
حركة ولا حرف لين بعد حركة تجانسه والى مصوت مقصور والحروف المصوتة
المقصورة عندهم هي الحركات الثلاث اعني الالف بعد الفتحة والواو بعد الضمة
من فتحة وضمة وكسرة لانها تسمى عندهم حروفا والى مصوت ممدود
والحروف المصوتة الممدودة عندهم هي الحروف الثلاث اعني الالف بعد
الفتحة والواو بعد الضمة واليا بعد الكسرة وخرج بالبعدية المذكورة
ما يكون من الاحرف الثلاثة متحركا او يكون ساكنا بعد ما لا يجانسه
كاليا بعد غير الكسرة والواو بعد غير الضمة فانها داخلة في الصوامت
وقد علم ان الالف لا يكون بعد غير الفتحة ولا متحركا فلا يتصور فيه الا
كونه مصوتا واما اطلاقه على الهمزة التي هي صامتة فبالاشتراك
اللفظي وليس معنى الحركة هنا انتقال الجسم من حيز الى حيز بل معنى
الحركة ههنا اي في باب الحروف الكيفية الحاصلة اي معناها كيفية
حاصلة من امالة مخرج الحرف المنطوق به الى مخرج احد المدات
الثلاث التي هي الواو والالف واليا فمميل الحرف المتحرك الى الواو
ضمة ومميله الى الالف فتحة ومميله الى اليا كسرة وهذا امر طبيعي
معلوم وكذا السكون لا يراد به حصول الجسم حصولا ثانيا في الحيز الاول
بل هو كيفية تضاد الحركة المذكورة او هو عدم تلك الحركة وقد اتفق
على ان هذه المصوتة الممدودة لا يجوز الابتدا بها الا انه اختلف
هل ذلك لذاتها او لكونها ساكنة فبين المختار من ذلك بقوله
وامتناع الابتدا المتفق عليه بالمصوت الممدود وهو الالف بعد فتح والواو

بعد ضم واليا بعد كسر انما ذلك الامتناع لذاته لان كلا منها انما ينشا عن اشباع الحركة
فمن ذاته تقدم صامت عليه مع مصوت مقصور لا ان ذلك الامتناع لسكونه فيلزم
امتناع الابتدا بكل ساكن وانما قلنا ان الامتناع لا لسكونه للقطع بامكان الابتدا
بالساكن الصامت فليس الامتناع من عدم امكان النطق بالساكن اولا وهذا
القطع وجداني يعترف به كل منصف فلو كان امتناع الابتدا بهذه الثلاثة
لسكونها لزم امتناع الابتدا بكل ساكن والقطع الوجداني يبطله لان كل
احد يحس من نفسه بامكان الابتدا بالساكن وان لم يجز استعماله في بعض
اللغات كلغة العرب فانهم لا يجوزون الابتدا بالساكن كما لا يجوزون
الوقف على المتحرك وان امكن ولا يجوزون الجمع بين الساكنين من الصامت
الا في الوقف كما في عمرو وزيد اذا وقف على احدهما واحترز بقوله
الصامت من الجمع بين ساكنين احدهما مصوت فانه يستعمل في العربية
حتى في غير الوقف كما في دابه وكذا يستعملون بين الساكنين في الوسط
اذا كان احد الصامتين مقدما لمد والاخر مدغما كخويصة فقد علم
بهذا ان الابتدا بالساكن لا يمتنع لذاته بل لا يمتنع الا المقصور في الالة
اللسانية بان يتعذر النطق بذلك لبعض الناس لقصور الة لسانه ولا
يدل ذلك على الامتناع لحصوله في غير كامتناع النطق لبعض الناس
ببعض الحروف كالرا والقاف فانه قد يعجز بعض الناس عن النطق بها
ولا يدل ذلك على الامتناع والحاصل ان وجدان الامتناع لبعض الناس
لا يفيد والكل غير مسلم وفي الحروف تقسيم اخر وهو انه ينقسم الى
اني وهو الذي لا يمكن من طبعه تمديده مع الصوت كالطا والتا والدال
والى زماني وهو الذي يمكن تمديده معه كالف وواو ويا بعد المصوت
المقصور الذي ينشا عند كل منهما وسمي الاول انيا لوقوعه في الان اعني
حال ابتدا النطق وحال انتهاءه فهو غير مستمر في الاستقبال وانما
وقع في الان الذي هو الحال فهو في حال ارسال النفس كالطا من
طال او في حال انتهايه كهي في خلط والواقع في الوسط كبطل يحتمل
ان ينسب لما قبله فيكون في انتهاء النفس او لما بعده فيكون في
ابتداه وهذا الاني هو المنسب باسم الحرف من الزماني لانه لا يستمر

مع

٢٥١

مع نفس الصوت بل هو في احد طرفيه والحرف لغة هو الطرف ولذلك يقال نسبته
من الصوت كنسبة الخط لنقطة من الخط لانها منشاه يتركب منها والاني منشا
الصوت المركب ولا يستمر معه واما الثاني فيسمي زمانيا لصحة استمراره
مع زمان الصوت ومن الاني ما يتوهم فيه كونه زمانيا كالحا والرا لانه
تجتمع افراد منه في حال النطق اجتماعا لا يكاد يحس به فيتوهم انه
فرد واحد مستمر وهذا امر مدرك بالطبع وينقسم ايضا الى مماثل لغيره
وهو الذي يكون من نوع ذلك الغير وبصفته العامة وان خالفه في
التشخص كاليا بين الساكنين او المضمومتين او المفتوحتين او المكسورتين
فان كلا منهما مماثلة للاخرى وان اختلف شخصهما بان نطق بهما لحد
شخصان او شخص في وقتين لاتحادهما نوعا وصفة ونعني بالعامة
ما يمكن وجودها في غير ذلك الشخص بان اخذت كلية لا شخصية
وهذا هو المعني بالتماثل هنا لا التماثل النوعي فقط دون اعتبار الصفة
ولا التماثل الاتحادي وهو الدافع للتشخص والى مختلف وهو الذي
لم يماثل غيره بالنوع او لم يماثله في الصفة العامة فهو اما مختلف
مع صاحبه بالذات اي بالنوع كاليا المثناة والبا الموحدة فان كلا
منهما مخالفة للاخرى بالذات وان اتحدت صفتهما من سكون او حركة
او مختلف مع صاحبه بالعرض دون الذات كيايين مثناتين احداهما
حرف متحرك والاخرى حرف ساكن او احداهما مضموم والاخرى حرف
مفتوح فان اليايين متماثلتان بالذات لانهما نوع واحد لكن اختلفتا
بالعرض الذي هو الحركة او السكون فان الساكنة مخالفة للمتحركة
مطلقا في الصفة وكذا المضمومة مع المفتوحة واذا عرف ان المماثلة
اريد بها هنا الاتحاد في الذات والصفة العامة لا الشخصية لم
يرد ان المماثلة النوعية لا تقابلها المخالفة العرضية والمماثلة
العرضية لا تصح مطلقا لا تصح اذ لابد من الاختلاف في التشخص
بين اثنين وانما لم يرد لانا نقول المراد بها مماثلة في النوع وفي
عرض مخصوص هو الصفة العامة لا في كل عرض حتى التشخص
فتاتت المماثلة في العرضية وقابلت ما سواها ثم اشار الى

اصطلاح احترز في الحروف بقوله والحرف الصامت وهو كما تقدم ما ليس حركة
ولا مدة اذا اعتبر ذلك الصامت مع المصوت المقصور وهو الحركة يسمي
مجموعهما في اصطلاح الحكما مقطعا مقصورا وذلك مثل ل بالفتح او الضم
او الكسر واما الصامت مع المصوت الممدود فيسمي مقطعا ممدودا
وذلك مثل لا ولي ولو بكسر اللام او فتحها او ضمها مشبعة ووجه الاصطلا
فيهما ظاهر وقد يقال المقطع اي وقد يطلق لفظ الممدود على المقطع
حال كونه مقصورا بان فتح الحرف او ضم او كسر وحال كونه مع ساكن
صحيح وارد بعده اي بعد ذلك المقطع المقصور مثل لفظ هل وبع
وقيل فان هذه الالفاظ كلها قد يطلق عليها لفظ المقطع الممدود وهما
اعني حرفي هل وما يشبههما صامتان احدهما فيهما الها والاخر اللام
بينهما مصوت مقصور هو حركة الها ولما كان هنا بحث وهو ان يقال
نحو لا كما قلتم مقطع ممدود وهو حرفان بينهما مصوت مقصور
فالحرفان اللام والالف الساكنة سكونا ميتا والمصوت المقصور
حركة اللام فهل مثله في كونه حرفين بينهما مصوت مقصور كما
قررتم فهو داخل فيما يسمي بالمقطع الممدود فلا حاجة الي قوله
وقد يقال الممدود للمقطع المقصور مع ساكن بعده لان حكمه في التسمية
معلوم من ذكر لا وشبهها اشار الي الفرق بين نحو لا وهل ليحتاج
الي التنبيه على ما يسمي به نحو هل فقال وهنا اعني هل وشبهها
بخلاف لا وشبهها مما كان فيه الساكن حرف مد فانه اي لا ونحوها
صامت هو اللام ومصوت ممدود فقط هو الحركة مع اشباعها
فليس بينهما اي بين هذا الصامت والمصوت الممدود واسطة هو
مصوت مقصور وانما هناك حرفان فقط احدهما اللام والاخر مركب
من حركة واشباعها بخلاف نحو هل فيهما ثلاثة احرف صامتان
ومصوت مقصور والقول بان نحو لا فيها ثلاثة انما يجري على ما هو
اعتبار اهل العربية حيث يقولون ان فيها حرفا هو اللام وحرفا
هو الالف وبينهما حركة هي الفتحة والحركة في هذا الاصطلاح
حرف فمقتضاه ان هناك ثلاثة احرف ولسنا الان فيما يقتضيه

اصطلاح

اصطلاح العربية بل فيما يعتبره الحكما وليس في لا على اعتبارهم كما ذكرنا
الا حرفان وذلك لان المصوت الممدود الذي هو المركب ليس الا اشباعا للمصوت المقصور
الذي هو الفتحة واشباع الشي جزء منه واذا كان المحقق عندهم ان في لا هو حرف
اللام وحرف مركب من حركة واشباعها فان اعتبرت هذا الحرف من جهة الاشباع
كما اعتبرها كذلك ليقابل غير المشبع فالحركة وهو المصوت المقصور داخلة
في المد الذي هو الاشباع فهو اي المصوت المقصور الذي هو الحركة مدرج
فيه اي في المد الذي هو الاشباع وهو جزء منه لا حرف مستقل كما في هل
وان اعتبرته من جهة الحركة فالمد داخل في الحركة وجزء منها وللاعتبار
الاول يقال ان الحركات اجزا المدات والحاصل ان الحركة في نحو لا ادمجت
في الاشباع اذ ليس هنالك حركة مستقلة وحرف اخر هو الف مستقل
بعد مجموع التحرك والاشباع فيعد حرفا واحدا فليس هنالك الا صامت
ومصوت ممدود مع جزءه بخلاف نحو هل فهناك حركة مستقلة على
الها ولام مسكنة مستقلة لصحة ورودها بعد غير الفتح والحق ان الذي
ينبغي ان يدمج هو الالف في الحركة لعدم استقلاله ان كان يعتبر الادماج
وانه يوجب الاتحاد على ان حاجة شي لشي لا يقتضي المداخلة فالالف
وان احتاج الي الفتحة موجود بعدها فيتجه البحث وهو الاقرب كما عليه
اهل العربية فتامل ثم اشار الي مسمي الكلام واللفظ في هذا الاصطلا
فقال ويتالف من الحروف الكلام المنقسم اي يتالف الكلام من الحروف وهو
حينئذ ينقسم الي المفرد والمركب لان الكلام لما كانت اجزاؤه الحروف دخل
فيه المفرد والمركب لتركب كل منهما من الحروف باقسامها اي يدخل
فيه المفرد بجميع اقسامه والمركب بجميع اقسامه ويفسر الكلام على
هذا بالمنتظم من الحروف المسموعة المتميزة واحترزنا بالمسموعة
من الحروف المكتوبة والمتخيلة وبالمتميزة من اصوات الطيور
كذا قيل وفيه شي لان اصوات الطيور لا حروف فيها حتي يحتاج الي
الاحتراز عنها بالتميز وبتقدير تسليمه فان اريد بعدم تميزها
عدم سماعها فباطل وان اريد عدم فهم معني منها فالالفاظ الاعجمية
الغير الموضوعة حروفها كذلك فلم يظهر وجه لاخراج ما ذكر فقط

يفيد التمييز واقسام كل من المفرد والمركب تتبين بتتبع اصل تقسيم الكلام وذلك
انه ينقسم الي مهمل وموضوع والموضوع ينقسم الي مفرد ومركب والمفرد
ينقسم الي اسم وفعل وحرف والمركب ينقسم الي التام وهو الذي يحسن
السكوت عليه والي غير التام وهو ما سواه والامثلة واضحة واما اللفظ
فهو الصوت المعتمد علي مقاطع الفم فدخل فيه الحرف والكلام فهو اعم منهما
فالكلام يسمي لفظا وعليه نبه بقوله ويسمي المنتظم من الحروف المسموعة
لفظا ايضا كما يسمي كلاما علي ما بيناه وقد يخص الكلام بما يفيد من
الالفاظ فلا يصدق علي ان قمت ولا علي نحو من وعن وزيد وحده
وانما يصدق علي هذا بما يحسن السكوت عليه لانه هو المفيد
فايدة معتبرة سوا كان خبرا كزيد قايما وانشا كالفعل زيد قايم
وهل زيد قايم وقم فاذا افاد اللفظ فايدة بان دل علي نسبة
يحسن السكوت عليها سمي كلاما ولو كان مقطعا واحدا مقصورا
مثل ق امر من وقا يقي اذا حفظ او مقطعا واحدا ممدودا وذلك مثل
في وهو امر من وفا اذا اسند للواحدة المخاطبة ومثله فوا وهو
هذا الامر مسند لضمير الجماعة وقد يخص اللفظ بما اي بصوت
يتالف من المقاطع مقصورة وممدودة او بعضها مقصور وبعضها
ممدود مثل قول القايل ماذا تقول فما وذا مقطعان ممدودان
والتا من تقول مقطع مقصور والواو والقاف مقطع ممدود
واللام مقطع مقصور ولهذا وهو ان اللفظ يعتبر مخصوصا
بما تالف من المقاطع يقع اللفظ في مقابلة الحرف والمقطع
اذ الحرف ليس مولفا من المقطع والمقطع لا يولف من نفسه فجاء
القسمان مخالفان للفظ لاشتراط تالفه علي هذا مما لا يتالف
منه القسمان فيقابلانه حيث يقال في تقسيم ما يتالف منه
الصوت المركب اجزا الصوت المركب اما الفاظ او حروف ومقاطع
اي لا يخرج المركب عن هذه بل لا بد ان يتركب من مجموعها او من
جنسين او جنس منها فقد جعل اللفظ قسيما الحرف والمقطع لانه اعتبر
فيه ما لا يصح فيهما اما كونه من جنس اللفظ فقولك زيد قايم فانه

مركب

مركب من جزين هما زيد وقايم وكلاهما لفظ لتركبه من المقاطع فزي مقطع
ممدود وكذا الدال والتنوين وقا من قايم مقطع ممدود والهمزة وحركتها
مقطع مقصور والميم والتنوين مقطع ممدود وعلي ما تقدم ولم تجعل الحروف
اجزا هنا لان المراد بالاجزا المباشرة للتركيب لا الاجزا فان المركب
مثل الكاف انما عمد الي هذين الجزين فركب الكلام منهما بعد تركبهما
من الحروف فالمباشر للتركيب حين تحققه هو الجزءان لا اجزاوهما
واما كونه من جنس المقطع فكقولك عند السوال عن الشي ماذا
فما مقطع ممدود وكذا ذا ولم تعتبر الحروف فيهما لما ذكرنا في اللفظ
واما كونه من جنس الحروف ففي ما اذا كان الكلام مقطعا كلفظ ق
امر من وقا فانه مركب من حرفين القاف وحركته بنا علي انهما
حرف وفيه بحث لان فيه ضميرا فهو مركب منه لفظ ومقطع واما
كونه من اللفظ والمقطع فكيا زيد فان يا مقطع وزيد لفظ او من
اللفظ والحرف فكاخشوا وارضي فان اخش وارض لفظ لما تقدم واليا
والواو حرف ومنهما وقع التركيب مباشرة واما كونه من مقطع وحرف
فقولك ري امر من راه مسند اليا المخاطبة فان الرا مع حركتها مقطع
مقصور واليا الساكنة حرف ومنهما وقع التركيب فهذه اقسام ما يقع
به التركيب وقد تبين بان اللفظ يختص بما كان تركبه من جنس المقطع
فالتام وصار جزا يقع به التركيب ثم ان المقرر في هذا الباب ان اللفظ
من قبيل الكيفيات وذهب الفارابي الي خلاف ذلك فاشار الي مذهبه
في ذلك ودليله ورده بقوله وزعم الحكيم الفارابي ان اللفظ ليس
من قبيل الكيفيات بل هو من قبيل الكم الذي هو عرض قابل للقسمة
لذاته كالزمان والعدد والمقدار وجعله من قبيل الكم المنفصل
فجعل الكم المنفصل ينقسم الي قار الذات كالعدد والي غير قار كالقول
كما ان الكم المتصل ينقسم الي قار وهو المقدار والي غير قار وهو الزمان
قال وانما جعلناه من قبيل الكم لان الكم هو ما يقبل ان يقدر جميعه بجزء منه
فان المقدار مثلا كالفرسخ يقدر جميعه بجزء منه كالذراع والشبر
والاصبع فاحد هذه مقدار فان اضيف اليه مثل او امثال صار مقدار الفرسخ

وصار الاصل جزا ويقدر ذلك المجموع بذلك الجزء او جزء جزئه الذي هو كالجزء
الي ان ينتهي الي مالا ينقسم الذي يعرض للمقدار كالنقطه ولا يصدق المقدار
عليه قال واللفظ كذلك فهو كم متصل الا انه غير قار نتقدره بجزء منه
اماكونه غير قار فظاهر واماكونه يتقدر منه فظاهر ايضا اذ كل لفظ
يقدر بمقطع مقصور او ممدود او بما يتركب منهما ولا يزال يكثر ماكثرت
المقاطع الي ان ينتهي ولا شك انه يقدر بواحد من تلك المقاطع او باثنين
او باكثر وايا ماكان فقد انتهي التقدير الي الجزء الذي هو المقطع وكلما يقدر
بجزءه فهو كم فقول مكسرا و نفع او ضم مقطع واحد و نحو ركب مقاطع
مقصورة ثلاثة و نحو علي مقصور و ممدود و نحو كان ممدود و مقصور
فيمكن تقدير هذه المركبات انما يكون ذلك التقدير بالقطع الذي هو
الجزء حتي ينتهي التقدير الي مالا يكون له مقدار كالحرف ورد قوله ان
كل ما يتقدر بجزءه يكون كما وهو القضية في دليله بانه لا يلزم من تقدير
الشي بجزءه كونه كما الا ان كان ذلك التقدير بالذات كتقدير العدد الذي
هو الكثرة بالوحدات وتقدير المقدار بالاذرع مثلا واما ان كان التقدير
بالعرض فلا يلزم كونه كما كالجسم فانه يكون فيه مقدار عشرة اذرع
مثلا ويتقدر بذراع منها ولكن ذلك التقدير بواسطة ما قام به من
المقدار لا لذاته لانا عند غفلتنا عن مقداريته لا تقدير فيه فالقول
من حيث انه لفظ لا تقدير فيه لذاته وانما تقديره بواسطة ما قام
به من الكثرة التي هي عرض قايم به الا تري انك ان لم تلاحظ ما فيه
من كثرة المقاطع لم يمكن تقديره وتحقيقه ان الجسم من حيث انه جسم
لا يقتضي تقديره بجزءه المفهومي وكذلك القول من حيث انه لفظ
وعرض مدرك بالسماع لا تقدير فيه وانما يعرض لهما من حيث لازمهما
البين وهو الكثرة القايمة بكل منهما ولشدة ظهور هذا اللازم ووجوده
في اللفظ توهم ان تقديره لذاته فعدكما النوع الرابع من
المحسوسات المذوقات اي الكيفيات المدركة بالذوق اللساني وهي
اي المذوقات الطعوم التي هي قايمة بالاجسام وتدرك بالذوق واصولها
اي اصول الطعوم التي انما يحصل غيرها من تركب بعضها مع بعض تسعة

اقسام

اقسام حاصلة من ضرب ثلاثة احوال الفاعل في ثلاثة احوال القابل وذلك
ان الحكما زعموا ان الكيفية الطعمية تحتاج الي كيفية تفعلها والي قابل تؤثر فيه
تلك الكيفية ذلك الطعم وزعموا ان المؤثر محصور في الحار والبارد والمعتدل بين
الحراره والبروده فيؤثر كل بالكيفية الحرارية والبرودية والاعتدالية في الجسم
القابل للطعم والجسم القابل محصور عندهم في الكثيف كالاجزا الارضية الملتئمة
واللطيف كالهوا والمعتدل بينهما كالما فالحار يؤثر في هذه الثلاثة كيفية
طعمية فمجموع تاثيرات الحار ثلاثة والبارد يؤثر فيها ثلاثة اخري والمعتدل
يؤثر فيها ثلاثة اخري فمجموع ذلك تسعة وسموا كلا من التسعة باسم خاص
والي هذا اشار بقوله لان الفاعل الحار يفعل في الجسم القابل اللطيف حرافة
وهي كيفية دون المرارة في نفرة النفس عنها وفوق الملوحة في تلك النفرة
قد توجب تسخينا كطعم الحرف بالفم وهو حب الرشاد ويشبهه في مطلق الحرافة
القابل المسمي في العرف السكنجبين وكذا يشبهه طعم بعض الفواكه التي تحلو
بالنضج كالرمان في اول نشاته فان فيه حرافة ثم ينتقل منها بالتدريج
الي قليل الحموضة ثم الي الحلاوة ويفعل في الجسم الكثيف مرارة كطعم
الحنظل ويفعل في الجسم المعتدل اي المتوسط بين الكثافة واللطافة ملوحة
كطعم الملح وطعم ورق شجر كثيف يسمي الكطف ووجه تاثير الحار كيفية المرارة
في الكثيف انه يتقاوم بكثافته حرارة الحار ويدافعها عنه فلا تنفذ فيه الحرارة
الا بقوة واجتماع فاذا نفذت تلك الحرارة بتلك القوة كثر فسادها وهو
التفريق المنافر للاجسام واقوي المنافرات المرارة واما اللطيف فلا مقاومة
له فتنفذ فيه الحرارة باقل مما في الكثيف فيفسد تفريقا منافرا اقل وهو
الحرافة والمعتدل بينهما فالنفوذ فيه اقل من النفوذ في الكثيف واكثر من
النفوذ في اللطيف فافاد تفريقا منافرا بينهما وهو الملوحة والفاعل البارد
يفيد في الجسم القابل اللطيف حموضة وسبب ذلك ان البارد موجب
للتكاثف المنافي لطبع الجسم الحيواني واللطيف لا مقاومة له فينفذ فيه
البارد من غير حاجة وكثرة للبروده فافاد تنافرا قليلة وهي الحموضة
كحموضة بعض انواع الرمان وحموضة نبات معلوم يسمي الحمض ويفيد
في الجسم القابل الكثيف عفوصة وهي كيفية منافرة دون منافرة مرارة

الحنظل والزقوم قابضة لظاهر اللسان وباطنه مجففة كطعم العفص المعلوم
وقيل انه ثمر شجر يحمل البلوط مرة وذلك العفص اخرى ويشبه طعمه طعم حب
الحرمل وانما افاد البارد في الكثيف عفوصة لان الكثيف يقاومه فلا ينفذ
فيه الا بقوة واجتماع فاوجب ما فوق منافرته وهو العفوصة ولم يبلغ
المرارة لان الحار اقوى في افادة المنافرة ويفيد في الجسم القابل المعتدل
قبضا وهو كيفية تقبض ظاهر اللسان فقط ولذلك كانت اضعف من العفوصة
وذلك كطعم قشر الرمان ويشبه طعم الجوزة الطيبة ولما كان المعتدل بين
اللطيف والكثيف في المقاومة كان تاثير المنافر فيه دون الكثيف وفوق
اللطيف وهي كيفية القبض فهي الى الطبع ابعد من الحموضة واقرب من
العفوصة وقد تبين بهذا ان بين فعل الحار والبارد لا يخلوا من منافرة للطبع
الذائق والفعل المعتدل يفيد في القابل اللطيف دسومة كطعم السمن
والزيت الجديد والشحم الذائب وقد تكون في الزيت بتقدمه حرافة ما ويفيد
في القابل الكثيف حلاوة كطعم العسل والسكر ويفيد في القابل المعتدل
تفاهة وهي كيفية بين الحلاوة والدسومة كطعم اللحم والخبز واما
التفاهة التي هي عدم الطعم فليست مفادة للقابل ولا من الكيفية
الوجودية ومن اعتقد انها هي المرادة في هذا الباب اسقط التاسعة
من كيفيات الطعم اذ لا تحصى وانما افاد المعتدل في هذه القوابل هذه
الكيفيات لان الكثيف يقاومه فلا يفيد فيه الا بقوة واجتماع والاعتدال
مقبول للطبع فتكثر القوة المقبولة في القابل فتقوى ملايمته للطبع
واقوى الملايمات الحلاوة واللطيف يسرع فيه النفوذ فلا تكثر القوة
الاعتدالية فيه فتضعف الملايمة فتكون دسومة والمعتدل بينهما
فتكون هناك كيفية تفاهية وقد تبين بهذا ان الفاعل المعتدل
لا يفيد الا ملايما واعلم ان هذا الاستدلال في افادة الفاعل ما ذكر انما
هو ذكر مناسبة قد توجب ظنا لبعض الاذهان وقد لا توجبه فان التفريق
المفاد للحار تفريقا حسيا وكذا التكاثف المفاد للبارد امر وجودي وهذه
الكيفيات معاني زايدة على مجرد التفريق الحسي مع انها توجد مع الالتيام
وايضا ما ذكر ينتقض بطعم نحو القرع فانه بسيط وليس شيا من هذه الكيفيات
وايضا ما بين نهاية الحلاوتين اعني العليا والسفلى والبرودتين يجوز ان

تكون

تكون بسايط ولهما فواعل اخر وتحقيقه ان التفاوت ان حصل به التعدد جاز
كون البسايط اكثر مما ذكر والا فالعفوصة والقبض شي واحد فلا يعد ان كيفيتين
اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف ولهذا قيل ان مباحث الطعوم دعاوى
خالية عن الدليل وايضا مقتضى ما ذكر ان الحلو لا يكون الا كثيفا ولا يسلم فان
العسل حلو واصله اكثف منها نباتا ودر واشار بقوله ثم تركب منها اي من
هذه البسايط انواع من الطعوم لا تحصى الا ان الطعوم المركبة من هذه
البسايط لا تنضبط الا ان منها ما له اسم خاص كالبشاعة للطعم المركب من المراره
والقبض كما في الحضض بضم الضاد وفتحها وهو صمغ شجر يداوى به وكالزعوقة
للمركب من المرارة والملوحة كما في طعم الارض السبخة ومنها ما ليس له اسم
خاص كالمركب من الحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ وكالمركب من المراره
والتفاهة في الهندبا وقد يجتمع في المذوق موجب اللمس وموجب الذوق
كذا مر قد احمي في النار فيختلط امره على الحس فربما يتخيل ان ذلك كيفية
واحدة لحصول موجب الادراكين في ان واحد ولهذا قيل من يومنا ان
يكون بعض هذه التي عدت بسايط من هذا القبيل فلا وثوق بصحة ما ذكر
فان الحرافة تدرك فيها حرارة ونفرة مرارية فلعلها من هذا القبيل
النوع الخامس من المحسوسات المشمومات اي المدركة بحاسة الشم
وهي اي المشمومات الروايح ولا اسما لانواعها كما انه لا تعاريف لانواعها
لعدم ادراك خاصة كلية لكل نوع بخصوصه او فصل حقيقي يعرف به ذلك
النوع ولما كان لا اسما لانواعها ولا تعاريف لحقايق انواعها الا من جهة
الملايمة والمنافرة العامتين لانواع عديدة كرايحة طيبة في الملايمة
ورايحة منتنة في الخبيثة المنافرة ومعلوم ان تحت الطيب انواع لا تنحصر
غير مدركة الا بالذوق وكذلك المنتنة او من جهة المجاورة كرايحة حلوة
في رايحة العنب او العسل مثلا لمجاورة الحلاوة لها وهي امر عام ايضا
او من جهة الاضافة كرايحة المسك ورايحة العنبر والاضافة لا تفيد حقيقة
نوعية ايضا لم تكن محلا للبحث على وجه تنضبط خفاياها ويقام على كل حد خاص
منها دليل الا ان اطلاق لفظ المشمومات على الكيفيات انفسها غير لازم لصحة
ان يطلق على محالها ولذلك يقال المسك مشموم كما يقال رايحته مشمومة

وكذا اطلاق الشم علي نفس الادراك بحاسة الشم غير لازم لصحة ان يطلق علي ما يؤدي
اليه ولذلك يقال شممت ولم ادرك وقد يقال شممت بمعني ادركت ومثلها
المذوقات في ذلك فقد يقال ذقت الطعام وقد يقال ذقت طعمه وقد يقال
ذقت بمعني ادركت او ذقت بمعني وقعت المذوق علي الذايقة وكذا
الملموسات فانها تجري علي ما تقدم في هاتين فيقال لمست الحرير
ولينه ولمست بمعني ادركت واستعملت سبب الادراك وهو الكثير
واما المسموعات فليست الا نفس الكيفيات لا محالها اذ لا يقال سمعت
الصوت ولا يطلق السمع الا علي نفس الادراك لا علي سببه كالاصغاء
ومثلها المبصرات في ان الابصار لا يطلق الا علي نفس الادراك لا علي
سببه اذ لا يقال ابصرت ولم ادرك واما اطلاق المبصر علي الكيفية والمحل
فجايز ولذلك يقال ابصرت الجرم وابصرت حمرته فتبين بهذا ان المحسوسات
تختلف في الاطلاق العرفي باعتبار اجزاء الاوصاف المشتقة التي هي
اسماوها اعني المسموعات والمبصرات والمذوقات والملموسات والمشمومات
علي محالها او عليها وباعتبار المصادر التي اخذت اسماوها منها هل تكون
للادراكات او لما يؤدي للادراكات وقد تبين بما قررنا ما اعتبر في اللغة
في كل منها فليفهم **القسم الثاني** من اقسام الكيفيات **الكيفيات
النفسانية اي المختصة** بالاجسام **ذوات الانفس الحيوانية** ودخل فيها
جميع الحيوانات فلا تختص بذوات الانفس الناطقة والمراد بالاختصاص
ان لا تكون لما لا نفس له كالنبات والجماد فلا ينافي ذلك ثبوت بعضها كالحياة
والعلم والقدرة لما ليس بحيوان كالواجب تعالي وكالملايكة علي ان
الثابت لله تعالي لا يسمي كيفية فلا يتناوله الباب وهذه الكيفيات
ياتي تفصيل بعضها **وهي** اي هذه الكيفيات الحيوانية **مع الرسوخ** اي
هي مع رسوخها وثبوتها دايمة مع موصوفها **تسمي ملكة و هي بدونه**
اي بدون الرسوخ بان تكون عارضة تسمي **حالا** مثلا الحب المفرط اذا اتصف
به الانسان الذي هو من جملة الحيوانات اتصافا عارضا ثم انتفي يسمي
حالا فاذا رسخ وتمكن بحيث يلازم دايما صار ملكة فالكيفية الواحدة
في نفسها يجوز ان تكون حالا وملكة باعتبار ما يعرض لها من الرسوخ وعدمه

وتختلف بذلك العارض المشخص لها فالفرس مثلا اذا عرضت له قوة الجري مسافة
طويلة فتلك القوة حال فاذا رسخت تلك القوة صارت ملكة ثم اشار الي
تفصيل هذه الملكات بقوله **فمنها** اي من الملكات النفسانية **الحياة وهي**
في حق الباري تعالي صفة يصح بها الاتصاف بالادراك واما **في حق الشاهد**
فهي **قوة تقتضي الحس والحركة اي تكون** في موصوفها **مبدا القوة الحس والحركة**
بمعني انها تكون مبدا للقوة التي ينشا عنها الحس والحركة لا انها تكون مبدا
لنفس الحس والحركة **وهذا** المذكور وهو انها صفة هي منشا القوة الحسية
والحركية وهي **معني قولهم** الحياة هي **قوة تتبع اعتدال النوع وتفيض
عنها ساير القوي اي** ساير **القوي الحيوانية** من قوة السمع والبصر والذوق
والصوت وقوة الحركة ومطلق الاحساس وقولهم تتبع اعتدال النوع
لم يحترز به عن شي لان القوي الحيوانية كلها اذا انتفي الاعتدال انتفت
كلها بانتفاء الحياة وذلك انهم يزعمون ان الاجرام العنصرية الحيوانية
لكل نوع منها مزاج مخصوص صالح له به يوجد ذلك النوع فاذا انعدم
بطل ذلك النوع ويسمي مزاجا صنفيا وكذا لكل صنف له مزاج يصلح له يبطل
ببطلانه ويسمي مزاجا شخصيا والمزاج كيفية تحدث عند اجتماع العناصر
الاربعة وهي التراب والهوا والما والنار لانها اذا اجتمعت كسر كل من
طبيعة الاخر فتحدث كيفية هي المزاج بها يحدث النوع او الصنف او
الشخص ولا يلزم من وجود النوعي وجود الصنفي الخاص كما لا يلزم
من وجود الصنفي وجود الشخصي لان النوعي له اصناف فنوع كل من
كل منها فقد يوجد في صنف ويبطل في اخر وكذا الصنفي بالنسبة للشخصي
فقالوا اذا اعتدل المزاج النوعي وجد ذلك النوع في ضمن فرد ما فيتبع
ذلك وجود الحياة ويتبع ذلك وجود ساير القوي من قوة السمع والبصر
وقوة الحركة وعند اهل الحق ان كل ذلك باذن الله تعالي لا يفيض شي
عن شي منها واذا كان معني قولهم الحياة صفة تقتضي الحس والحركة
انها مبدا للقوة الموجبة للحس والحركة وذلك هو المطابق لقولهم
انها صفة تتبع اعتدال المزاج النوعي وتفيض عنها ساير القوي
فالحياة **تكون غير قوة الحس والحركة** ولا تكون نفسها كما اقتضاه

ظاهر قولنا هي صفة تقتضي الحس والحركة وانما قلنا ذلك لتغاير المبدا
وذي المبدا بمعنى ان ذلك التفسير لما اقتضي ان الحياة مبدا للقوة المقتضية
للحس والحركة اقتضي ان الحياة مغايرة لتلك القوة لان الحياة علي
ذلك التفسير مبدا للقوة ومبدا الشي خلافه اذ المبدا خلاف ما هو
مبدا له وهو صاحب ذلك المبدا بخلاف ما لو بقيت العبارة علي ظاهرها
فانها تقتضي اتحاد الحياة وتلك القوة لان الحياة اذا كانت مقتضية
للحس والحركة وتلك القوة تقتضي الحس والحركة صدق حد كل منهما
علي الاخري وحيث تاولت العبارة بما ذكر اختلفتا فهي غيرها وهي اي
غير قوة التغذية اي غير القوة التي بها يجمع تغذي موصوفها بما
يتقوي به من طعام او ما او نبات او غير ذلك وانما قلنا ان الحياة
مغايرة لقوة التغذية لوجودها اي لوجود قوة التغذية في النبات
مع عدم الحياة فانه يتغذي كالشجر بالما فيتقوي به وليس النبات
حيا فدل ذلك علي ان الحياة مغايرة لقوة التغذية اذ لو كانت نفسها
لم توجد بدونها ولكن هذا الدليل تتوقف صحته علي تسليم ان قوة
التغذية في الحيوان معنى مخالف لقوتها في النبات شي واحد فاذا
انفردت عن الحياة كانت غيرها فلو قيل ان قوة التغذية في الحيوان
معنى مخالف لقوتها في النبات لم يلزم انفرادها عن الحياة لصحة ان
تكون نفسها في الحيوان وما يوجد في النبات شي اخر ليس بينهما الا
الاشتراك اللفظي وكذا كون الحياة خلاف القوة الموجبة للحس والحركة
يتوقف علي تسليم ان الحياة مبدا لتلك القوة فتكون مباينة لها
لان المبدا مخالف لما هو مبدا له فلو منع كونها مبدا لم يتحقق التغاير
بينهما ولما احتيج الي دليل اخر علي التغاير لما ذكرنا اشار الي ما استدلوا
به علي التغاير مما هو غير ما ذكر بقوله ولهذا اي ولاجل تغاير الحياة
والقوتين المذكورتين كان في العضو المفلوج اي المصاب بدا الفالج
وهو دا لا يبقي معه حس ولا حركة في العضو المصاب به عند قوته
او العضو الذابل وهو المتصف بالذبول اي اليبوسة حتي لا يحس ولا
يتحرك اختيارا الحياة فاعل كان اي كانت الحياة في العضو المذكور باثرها

اي

اي وجدت الحياة مع اثرها في العضو من غير وجود حس او حركة او اغتذا
يعني ان من الدليل علي ان الحياة غير قوة الحس والحركة ان العضو الذابل
والمفلوج وجدت الحياة فيهما مع اثرها الذي هو عدم التعفن اي العفانة ولذلك
لم يتغير ولم يتزلع مع انتفا قوة الحس والحركة عنهما وانما غير قوة التغذية
ان الحياة موجودة فيهما مع اثرها المذكور مع انتفا قوة التغذية عنهما
واعترض هذا بانه ان كان المراد ان الحياة وجدت مع اثرها في العضوين
وانتفى كل من القوتين عنهما كما انتفى اثرها فهذه دعوي تحتاج الي دليل
فان انتفا كل من القوتين مع بقا الحياة مما يحتاج للدليل ولو تحقق انتفا
اثريهما وان اريد ان القوة تستلزم اثرها فانتفا اثر قوة الحس والحركة
الذي هو ذلك الحس وتلك الحركة يدل علي انتفائها وانتفا التغذية
يدل علي انتفا قوته والحياة وجدت في العضوين واستلزمت
اثرها وهو عدم التعفن فدل ذلك علي مغايرة الحياة للقوتين نحو
فاسد لان القوة لا تستلزم اثرها بالفعل لصحة وجودها مع انتفا اثارها
لعارض باعتراف الخصم فهذا الاستدلال كما رايت وهنا بحث اخر وهو
انه لم لا يجوز ان تكون الحياة منشا جميع الاثار فيوجد بعضها لانتفا
العارض وينتفي بعضها لوجوده فلا قوة غيرها حتي يحتاج الي بيان
المغايرة الا ان توجيه هذا التجويز لا يظهر بالنسبة الي قوة السمع والبصر
ونحوها لان وجودهما ومغايرتهما للحياة يكاد ان يكون ضروريا فتامل
ثم اشار الي ما تقرر من الخلاف في عدم اشتراط البنية والاعتدال والروح
الحيواني في الاتصاف بالحياة فقال ولا يشترط عندنا اي الاشاعرة في
الاتصاف بالحياة اعتدال المزاج النوعي وكذا لا يشترط في الاتصاف بها وجود
البنية المخصوصة ولا وجود الروح الحيواني وانما لم يشترط عندنا في
الاتصاف بالحياة شي مما ذكر للقطع اي لانا نقطع بامكان ان يخلقها
اي الحياة الله تعالى في الجزء الذي لا يتجزى كالجوهر الفرد وفي كل بسيط
كاحد العناصر الاربعة وانما قطعنا بالجواز لانتفا دليل الاستحالة
ووجود مصحح الاتصاف فان الحياة عرض من الاعراض وصحة الاتصاف
بالعرض وجود الذات المتصفة مع انتفا ضد الوصف عنها هذا مذهب

اهل الحق وخالفت المعتزلة والفلاسفة في ذلك فشرطوا في الاتصاف البنية
الا ان البنية عند الفلاسفة كون الذات مركبة من العناصر الاربعة وعند
المعتزلة كونها مركبة من جواهر فرده فعند المعتزلة لا يصح الاتصاف
الا لذات ذات جواهر وعند الفلاسفة لا يصح الا لمركب من العناصر الا انه
يلزم من اشتراط الفريقين معا اعتدال المزاج التركب من العناصر
ووجود الجواهر اذ لابد من الجزء فاكثر لكل عنصر ثم ان كان معنى التركب من
العناصر وجود خصا بصهما لم يلزم من اشتراط العناصر اشتراط الاجزاء اشتراط
الفريقان ايضا اعتدال المزاج كما ذكرنا ووجود الروح الحيواني اما المزاج
فهو حالة تحدث عند اجتماع العناصر بان يكسر كل منها من حالة الاخر وتلك
الحالة لها قدر متعين لكل نوع فان نوع الفرس مثلا له حالة يتحقق بها وكذا
الانسان وساير الحيوانات حتى ان بعض الحرارة التي بها يصلح حيوان
مخصوص وهي مزاجه يموت بقدرها حيوان اخر واما الروح الحيواني
فقالوا انه جسم لطيف يحدث من لطافة الاخلاط التي هي البلغم والدم
والصفرا والسودا ينبعث ذلك الجسم من التجويف الايسر من القلب الى ساير
البدن في عروق ثلاثة في القلب تسمى الشرايين وعند اهل الحق ان
ما ذكر ممكن عقلا ولكنه بجعل الله تعالى فيجوز ان يكون الروح غير
ذلك وان تكون الحياة على غير هذا الشرط وانما شرط المعتزلة
والفلاسفة وجود البنية تقويلا منهم على ما يشاهد من زوالها
اي زوال الحياة وانتفايها بانتقاض البنية اي بنية الحي بان تتفرق
اجزاءه العنصرية واجزاءه المشاهدة فان الحيوان اذا فرقت اجزاءه
مات وكذا اذا احرق وافترقت اجزاءه العنصرية مات فدل ذلك على
اشتراط البنية في الحياة وانما اشترطوا اعتدال المزاج تقويلا منهم
ايضا على ما يشاهد من زوال الحياة بفقد الاعتدال فان المزاج اذا
اعتدل بان كانت الحرارة في الحيوان والبرودة والرطوبة واليبوسة
على القدر الصالح لذلك الحيوان دامت حياته وان انحرف المزاج بان
غلبت الحرارة او البرودة او الرطوبة او اليبوسة وتجاوز شي منها
الحد جدا مات ذلك الحيوان انما شرطوا في الحياة وجود الروح الحيواني

تقويلا

تقويلا منهم ايضا على ما يشاهد من زوال الحياة بفقد الروح الحيواني فان
العضو من الحيوان كاليد اذا احكم شده بحيث يمنع الشد نفوذ الروح من
الشرايين الى فوق مكان الشد مات ما فوق الشد بحيث لا يحس صاحبه بما
يقطع منه وربما استدلوا به بان غاية الدوران بمعنى ان الحياة دار وجو دها
بوجود البنية والاعتدال والروح وعدمها بعد واحد منها ولا يدل ذلك
على الاشتراط العقلي لجواز ان يكون ذلك اتفاقيا والسبب والشرط
الحقيقي ارادة الفاعل المختار لوجودها فلو اراد وجودها على غير ما دار
معه صح وهذا هو الحق ومنا معاشر المتكلمين من استدل على عدم الاشتراط
اي اشتراط البنية المخصوصة في الاتصاف بالحياة بانها اي البنية لو اشترطت
في الاتصاف بالحياة فاذا حصلت البنية التي هي الشرط وفيما تركب محل الحياة
فاما ان تقوم بجزئين معا من تلك البنية المركبة حياة واحدة فيلزم عليه
قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد وقد تقدم استحالة قيام العرض
بمحلين واما ان تقوم بكل جزء من تلك البنية حياة على حدة بمعنى ان كل جزء له
حياة يتصف بها لا ان للمجموع حياة واحدة وحينئذ اي وعلى هذا التقدير
اما ان يكون قيام الحياة بهذا الجزء مثلا مشروطا بقيامها بالاخر
اولا وكلاهما محال اذ الاشتراط الكاين من الجانبين بان لا تقوم بهذا حتى تقوم
بذاك دور وهو محال والاشتراط الكاين من جانب واحد بان يكون احد
الجزئين لا تقوم به الا اذا قامت بالاخر والاخر تقوم به من غير شرط قيامها
بذلك الاخر ترجيح اي اشتراط ذلك ترجيح بلا مرجح وهو تحكم محال اذ
الاجزا متساوية والحياة حقيقة واحدة فكون احد الجزئين يشترط في
قيام الحياة به قيامها بالاخر والاخر لا يشترط فيه ذلك تحكم وترجيح
بلا مرجح وهو محال فاذا كان الاشتراط يستلزم اما انقسام المعنى وذلك
عند قيام الحياة باكثر من جزء واحد واما الدور وذلك عند قيامها بكل
جزء مع شرط كل بالاخر واما الترجيح بلا مرجح وذلك عند قيامها بكل جزء
مع عدم الاشتراط في احدهما دون الاخر واللازم محصور في الثلاثة
وكلها مستحيلة بطل الاشتراط ولا يقال بقي هنا لازم رابع وهو ان تقوم
الحياة بجزء واحد من غير شرط قيامها بالاخر لان الشرط هو البنية

وقد وجدت لاقيام الحياة باحد اجزاء البنية لانا نقول قيام الحياة بجزء تسليم
لعدم اشتراط البنية لان القايل بالاشتراط يقول لابد ان تقوم الحياة بجميع
تلك البنية اذ لو سلم ان تقوم بجزء فقط لم يكن معنى لاشتراط البنية
اذ وجود الجزء مع ذلك الجزء الذي قامت به الحياة كوجوده وحده ولا تصلح
مجاورته شرطا لقيام الحياة فان مجاورة المنشا وبين لاتوجب حكما وجوديا
ولاتصحه لانها اعتبارية ورد هذا الاستدلال بانه اي العرض انما يمتنع
قيامه بمتعدد من حيث انه متعدد بان يقوم العرض الواحد بهذا المحل
ويقوم هو بنفسه بذلك المحل الاخر فهذا هو المحال ضرورة استلزام
تعدد العرض الواحد واما اذا قام بالمجموع من حيث انه مجموع فلا يمتنع
على ما سبق في اول المقصد من جواز قيام العرض بمجموع اجزا لانه
لما قام في الحقيقة بمتعدد اذ المجموع واحد كالقيام يقوم بمجموع ذات
زيد والعقود كذلك وكالعددية تقوم باثنين من حيث مجموع الاثنينية
ويرد على هذا الرد ان قيام العرض بالمجموع ان اريد به العرض النسبي
الذي لايعقل الا في المجموع كالقيام والعقود والعددية كما مثل فليست
الحياة كذلك وان اريد العرض الحقيقي كالبياض والسواد والعلم والجهل
فلانسلم صحة قيامه بالمجموع ضرورة ان البياض القايم بهذا المحل
خلاف القايم بذلك وان اتصل المحل وقولهم هو واحد ينقسم بانقسام
المحل غير معقول فافهم ولما لاح الاعتراض في هذا الرد قال ولو سلم
انه لايصح قيام العرض بمجموع اجزائه فيسلم امتناع توقف اتصاف الجزء
بالحياة على اتصاف الاخر بها لانه ان اريد بالتوقف انه لايتصف جزء
بالحياة حتى يتصف بها اخر قبله ولا يتصف بها ذلك الاخر حتى يتصف
بها ذلك الجزء اولا فهو غير لازم من اشتراط توقف الاتصاف على
الاتصاف لصحة ان يكون كل من الاتصافين مع الاخر وان اريد بالتوقف
مجرد كون احدهما لايوصف الا بوصف الاخر كتوقف اتصاف الجزء بالوجود
على اتصاف العرض به فهو غير محال لانه دور معية ولا استحالة
فيه كما في العرض والجسم ولو سلم انه دور محال فنختار ان اتصاف
احد الجزئين مشروط باتصاف الاخر والاخر غير مشروط ولا يلزم

ترجيح بلا مرجح اذ عدم المرجح ممنوع لجواز ان يكون في نفس الامر مرجح
للاشتراط في احدهما دون الاخر غايته اي غاية ماهنالك عدم الاطلاع
عليه اي على ذلك المرجح وعدم الاطلاع على الشي ليس هو الاطلاع على
عدمه وكيف يطلع على عدم المرجح وقدرة المختار صالحة لترجيح
كل من المتساويين على الاخر ولايقال كون احدهما مشروطا بقيام
الحياة بصاحبه مع كون ذلك الصاحب غير مشروط بقيامها بذلك
الاحد اعتراف بعدم اشتراط البنية في الحياة لانا نقول المنتفي عن
الجزء الذي لم يشترط له قيامها بصاحبه هو كون قيامها شرطا
واما كون البنية شرطا فلم ينتف لان البنية موجودة لاتصال الجزء بالجزء
وان لم يشترط وجود الحياة في احدهما لكن هذا يستلزم صحة قيام
الحياة بجزء واحد بالبنية دون الاخر ومن قال بالاشتراط يقول بوجوب
قيامها بالمجموع والا فاتصال الجزء بالجزء لايكون انتفاؤه مانعا من اتصاف
ذلك الجزء بالحياة وقد تقدم التنبيه على نحوه وهو ان الاتصال
مجاورة وهي اعتبارية لاتوجب حكما وجوديا لاحد المتجاورين وايضا
العرض لايتوقف الاتصاف به على الاتصال الا ان كان اعتباريا فيجوز
الاتصاف بالحياة على حدة فيبطل اشتراط البنية فافهم ثم اشار
الى ماقيل في مقابل الحياة وهي الموت فقال واما الموت فمعناه
زوال الحياة اي عدمها عن من اتصف بها بالفعل لاعدمها عن من
من شانه ان يتصف بها كالجنين عند استعداده للحياة فان من
عدم الحياة عنه لايسمى موتا وعلى هذا فتكون الموت عدمية
وتكون نسبتها للحياة كنسبة العدم للملكة الحاصلة كالعمى بالنسبة
لمن قد اتصف بالبصر ثم طرا عليه العمى لاكنسبة العدم للملكة مطلقا
والا كان عدمها عن الجنين المستعد للحياة موتا وهو خلاف المعروف
او كيفية عطف على زوال اي الموت اما انه هو عدم الحياة الحاصلة
او هو كيفية وجودية اي تضاد الحياة وعلى هذا فتكون وجودية
كما انها على الاول عدمية وهما احتمالان عقليان اذ لايمتنع عقلا
ان يكون في الميت عرض وجودي وانما فيه انتفاء الحياة وكان هذا

مراد اي ويشبه ان يكون هذا الاخير وهو كونها وجودية نقضا والحياة
مراده من قال من المعتزلة هو اي الموت فعل الله تعالى او فعل من الملك
يقتضي زوال حياة الجسم لانه ضدها فلا يجامعها في ذلك الجسم
من غير جرح وزاد هذا القايل التقييد بنفي الجرح احترازا عن القتل
الذي هو فعل ادمي عند المعتزلة لا فعل الله تعالى ولا فعل الملك
الموكل بالموت وانما يصح ان يكون هذا مراد هذا القايل جريا على ان
الفعل هو عنده بمعنى الاثر الصادر من الفاعل ويويد هذه الارادة
كونه بتفسير الموت اما لو اريد بالفعل التاثير وهو تعلق القدرة
قدرة الفاعل بالاثر وان كان هو الذي يطلق عليه الفعل في الاصل
لم تنفع هذه الارادة ولا يطابق كلامه تفسير الموت حينئذ اذ الفعل
الذي هو التاثير على هذا اماتة لا موت وكلامه في تفسير الموت
لا في تفسير الاماتة وحاصله ان بعض المعتزلة فسر الموت بالفعل
الذي ينفي الحياة عن الجسم فحمل كلامه على انها وجودية كاحد
القولين والا فالواجب ان يقول هو نفي الموت كما في القول الاخر اذ
لا واسطة بين القولين ولكن حمل كلامه على هذا يتوقف على تفسير
الفعل بالاثر الموجود في الخارج لا على تفسيره بالتاثير وان كان
هو المتبادر لانه يلزم عليه كون التفسير مطابقا للاماتة
وكلامه في تفسير الموت فعليه يكون الموت عنده وجوديا
كما في احد القولين على ما ذكرنا واطلاق الفعل على الاثر
والتاثير موجود كما يقال في الضرب الصادر من زيد انه فعله
ويقال في ايجاده الضرب انه فعله وعلى ان الموت وجودي
لا يحتاج الى تاويل قوله تعالى الذي خلق الموت والحياة لان الخلق ايجاد
والايجاد لا يتعلق بالعدم فلا يكون معنى الموت ايجادها بل معنى خلقه الموت
هو تقديره لعل معنى التقدير يتعلق بالعدم اذ معناه ان لا يريد ايجاد
الحياة او العلم بوقت وروده او معنى خلقه الموت هو خلق اسبابه
اي اسباب الموت العادية كخلق الحرارة الشديدة او اليبوسة
الشديدة او نحو ذلك مما يكون معه ذهاب الحياة عادة ولا

يحتمل

يحتمل ان يكون الخلق على بابه متعلقا بالموت على انه عدم بنا على تعلق القدرة
بالعدم الطاري كما اختاره الامام الرازي وغيره ومنها اي ومن الكيفيات
النفسانية الادركات التي هي الصفات المتعلقة بالشي على وجه الوضو ح
في الجملة وزدنا في الجملة ليدخل الظن والوهم فان في كل منهما
وضوحا ما وان كان ضعيفا في الوهم وبيانها في مباحث سبعة
الاول في حقيقته الثاني في انواعه الثالث في انقسامه الى قديم
وحادث وان كان القديم لا يسمى كيفية الرابع في جواز انقلاب
النظري ضروريا والعكس الخامس في تعدد العلم الحادث بتعدد
المعلوم اولا السادس في محل العلم هل هو القلب او غيره السابع
في ان العقل الذي هو مناط التكليف هو علم اولا المبحث
الاول لا خفا في انا اذا ادركنا شيا سوا كان ذلك الشي حسيا او
عقليا كان له اي لذلك الشي المدرك تميز عن غيره من ساير الحقايق
وظهور عند العقل اذ لو لم يتميز عند العقل لم يصح ان يشار اليه اشارة
عقلية بان يقول العقل هذا امر في نفسه وما لا تصح الاشارة
اليه عقلا فلم يدرك ضرورة ولو لم يظهر كان خفيا فيكون غير
مدرك وليس ذلك التميز وذلك الظهور عند العقل حاصلا لاجل
وجوده العيني اذ لو كان الامر كذلك كان وجوده العيني اعني
الخارجي هو سبب ادراكه وظهوره فاذا انتفى وجوده العيني
انتفى سبب الادراك فينتفي الادراك واذا تحقق الوجود
العيني تحقق الادراك لتحقق سببه وذلك باطل اذ كثيرا
ما يدرك امر من الامور ولا يوجد خارجا او يوجد امر من
الامور ولا ادراك له فعلم ان الوجود العيني ليس سبب الادراك
حتى ينتفي الادراك بانتفايه ويثبت بثبوته وذلك لتحقق
نفي التلازم بينهما اما تحقق الادراك بدون الوجود العيني
فكما في ادراك الممكنات المعدومات والمستحيلات واما تحقق
الوجود بدون الادراك فهو ظاهر اذ لو لم يتحقق الا بالادراك
لزم ادراك كل موجود فعلم بهذا ان الادراك ليس بالوجود

الخارجي بل ادراك الشي انما هو بواسطة وجوده العقلي بمعني ان الشي
اذا وجد عند العقل وحضر لديه باحد الوجوه الاتية حصل ادراكه
وهذا يقتضي ان الادراك خلاف الوجود العقلي بل هو مسبب عنه
وهو الذي يدل عليه عطفه علي الوجود العيني وعليه يكون
الادراك معني يحصل عند الوجود الذهني يكون هو الانكشاف
الذهني يكون هو الانكشاف للمدرك او صفة تقتضيه ويحتمل ان
تكون البا للتصوير فيكون المعني ان الادراك معناه وصورته هو
الوجود الذهني ويدل علي هذا الاحتمال قوله وهو اي الادراك
بهذا المعني الذي هو الوجود الذهني هو المعني بالصورة عند
من يقول ان الادراك صورة حاصلة في الذهن وانما اطلق
الصورة علي الوجود الذهني لان الوجود نفس الموجود حيث
يعتبر شخصيا وان كان في الذهن فحضور صورة الشي هو نفس
تلك الصورة وتلك الصورة هي الادراك اي حضورها ووجودها
في الذهن هو الادراك والي هذا اشار بقوله فحقيقة ادراك
الشي مبنا علي انه هو الوجود الذهني هو حضوره عند العقل
المدرك له اما ان يكون حضوره ح بحقيقته اي بنفسه لا بمثاله
كادراك النفس ذاتها بالعقل القايم بها وادراكها صفاتها اي
صفات النفس من تجردها وتعلقها بالبدن وفرحها وحزنها
وارادتها وحياتها وعلمها وغير ذلك فان العقل الذي به
الادراك قايم بالنفس والنفس المدركة بفتح الراء هي المدركة
بكسرها ولا يخفي حضور ذات النفس المدركة للعقل عنده بنفسها
لا بمثالها ولا يرد علي هذا ان المدرك بفتح الراء معني ادراكه
علي هذا حصوله عند المدرك بكسرها وحصول الشي للشي
يقتضي التغاير بين الحاصل والمحصول له والمدرك بفتح الراء
نفس المدرك بكسرها هنا فلا تغاير ولان الادراك اذا كان
بالحضور فعلم النفس بنفسها حاضر فيعلم علمه ثم علم العلم
كذلك فيودي الي ما لا ينتهي لانا نقول اختلف المدرك بفتح

الراء والمدرك بكسرها من حيث المعلومية والعالمية فيكون التغاير بينهما اعتباريا
وان اتحدا في الحقيقة والخارج وهو اي التغاير الاعتباري كاف في تحقق ادراك
الشي لغيره ولا بدع في هذا اذ ذلك كالمعالج يعالج نفسه فانه يخالف نفسه من
حيث التاثير والتاثر بالعلاج وثم اي ومثل هذا التغاير الاعتباري الكاين في
ادراك النفس نفسها التغاير في العلم المتعلق بنفسه والعلم بالعلم يتحقق
فيه فالاعتبار والمذكوران هناك متعلقا بكسر اللام ومتعلقا بفتحها فهما
مختلفان بهذا الاعتبار وان اتحدا في نفس الامر والاعتباريات تنقطع
بانقطاع الاعتبار فلا يلزم ما ذكر وهو وجود ما لا ينتهي من العلوم
من حيث ان العلم اذا تعلق بنفسه فهو علم بعلم والعلم بالعلم حاضر
وحضوره علمه والكلام في العلم الثاني باعتبار حضوره كما قبله فيلزم
ما لا يتناهي وانما يلزم لا انقطاع المعتبرات بانقطاع الاعتبار وايضا
اذا احتاج الشي الي نفسه باعتبارين انقطعت السلسلة لانحصار
المحتاج اليه والمحتاج في شي واحد باعتبارين وانما يلزم التسلسل
او الدور في عدم الانحصار الذي لا يتحقق الا في احتياج الشي الي مغاير
مثله في الحاجة الي مغاير فان انحصرت الحاجة في المغايرين فدور
والا فتسلسل ورد ايضا علي كون علم النفس نفسها وصفاتها انما
حصل بحضورها لزوم دوام النفس علم النفس وصفاتها لدوام
حضورها فاذا دام حضورها مع صفاتها دام علمها وذلك فاسد
فان الانسان كثيرا ما يغفل عن علم نفسه بل علم حقيقتها غير
حاصل اصلا فضلا عن دوامه وكذا العلم صفاتها لا يدوم بل بعضها
لا ندرك حقيقته الا بعد التامل البليغ وربما لم تحصل ولو بعده
كيفية تعلقها بالبدن علي التحقيق واجيب بانا لا نسلم عدم دوام
ادراكها وصافها وهو مكابرة فالبحث قوي واما بصورته
عطف علي قوله اما بحقيقته بمعني ان ادراك الشي يكون اما
بحضور حقيقته واما بحضور صورته المنتزعة من المدركات الخارجية
كما في ادراك الامور الماديات وهي الاجسام والجسمانيات فو
فالاجسام معلومة وهي من مادة العناصر والجسمانيات هي اوصا

الخارجية كبياضها وسوادها وغير ذلك فتنتزع صورها من جزئياتها المغائرة
للاجسام او غير المنتزعه اي الادراك اما بحضور صورة منتزعة كما في الماديات
او بحضور صور غير منتزعه كما في ادراك المجردات كالعقول الفلكية
على تقدير ادراكها كما في ادراك المعدومات الممكنة او المستحيلة فان
القسمين اعني المجردات والمعدومات ليس لها اشخاص مادية تنتزع
منها الصور بل لها صور تطابقها وبها يقع ادراكها وحاصل هذا انا اذا
ادركنا شيا تيقنا انه تجددت لنا حالة لم تكن ويتبادر عند الفطره
ان ذلك بحصول امر لم يكن لا بزوال امر كان وتلك الحالة هي علم
ذلك الشي فقالوا ان العلم الذي هو ذلك الادراك لا يتحقق بالوجود
الخارجي بل بالوجود الذهني فالادراك انما يتحقق بحصول المدرك
عند العقل الذي به ادركت النفس ذلك الشي ثم هو اعني الحضور
على ثلاثة اقسام احدها ان يكون الحاضر هو نفس المدرك
كادراك النفس نفسها وادراكها علمها بنفسها فهذا دوام حضوره
يقتضي دوام ادراكه وثانيها ان يكون الحاضر صورة تنتزع من
ذلك المعلوم كالاجسام واوصافها فان لها صورا مادية خارجية
وصورا تنتزع منها تطابقها بحيث لو تجسمت صارت هي اياها وبعود ها
المنتزعه تدرك وثالثها المجردات كالعقول العشرة الفلكية بناء
على ادراكها والمعدومات فهذه ليس لها مادة تنتزع منها صور
ولكن لها صور غير منتزعة منها بل هي متحققة عند العقل بلا
افتقار للانتزاع وقد علمت ما ورد على لزوم حضور الادراك
في القسم الاول ولزوم وجود ما لا يتناهي في ادراك العلم بالعلم
وعلمت جواب الثاني بان التعدد اعتباري ينقطع بانقطاع الاعتبار
وينبغي ان يزاد في الجواب كما نبهنا عليه ايضا ان علم العلم انما
هو بنفسه فلا تعدد في الحقيقة حتى يلزم وجود ما لا يتناهي فادعا
وجود ما لا يتناهي غير لازم اصلا وعلمت ان جواب الاول بالتزام
ان الحضور دايم غير صحيح ثم لا يخفاك ما في هذا الكلام من التحكمات
وعدم التحقق وان كان من تحقيقات الحكما اما اولا فانهم جعلوا

الادراك

الادراك هو حضور المعلوم عند العقل بنفسه او بصورته فان صح ان
للمعلوم صورة تحضر فلا فرق في الحصول بالصورة بين ان يدرك
نفسه او غيره لصحة حصول تلك الصورة عند المدرك وان كانت من
نفسه وليس فيه اجتماع المثلين اذ احدهما هنا صورة والاخر صاحبها
واما ثانيا فجعلهم ما له مادة جسمانية تنتزع منه الصورة وغيره
تكون له بلا انتزاع مما لا يقوم عليه الدليل لان الصورة لما كانت
غير المتصور وهي اعتبارية يطابقها ذلك المتصور ومعلوم ان احد
الاعتبارات لا يتوقف على كون الماخوذ منه جسما او جسمانيا
مع ان يتحقق الانتزاع في كليهما اذ لا معنى للانتزاع الا هذا او المعلوم المعدوم
وان لم تكن له حقيقة خارجية لكن له جهة يتصور منها ومن تلك الجهة
ينتزع العقل له تلك الصورة المطابقة والا لم يدركه اصلا واما ثالثا
فلا دليل على ان الادراك لا يكون الا بالصورة والرجوع الى الضرورة
والوجدان غير مسموع فنقول الادراك معنى ينكشف به المعلوم
انكشافا يليق به فان كان صورة في الخارج انكشفت تلك الصورة
والا فبالوجه الذي صح به ادراكه فالمعدوم تدرك صورته التي لو
وجد كان عليها ان كان ممكنا وصورته مطابقة فادراكها ادراكه
وان لم يكن ممكنا فبتخيل ما يميزه وسياتي مزيد تحقيق في هذا
واما رابعا فالصورة التي زعموا حصولها عند العقل يتعين ان لا يكون حصولها
نفس العلم لان الحصول من مقولات الاين او شبيه بها والعلم ليس
منها ولا شبيهها والصورة بنفسها يتعين ان لا تكون علما لانها يجب
ان تكون بحيث لو تحققت في الخارج صارت نفس المعلوم كالظل
لصاحبه والعلم لو تحقق لم يكن نفس المعلوم واما خامسا
فالصورة الحاصلة في الذهن على ما قالوا اما وجودية وتتعين
حينئذ ان تكون عرضا والعرض الوجودي ليس حصوله في
الذهن علما لان حصول الوجودي من باب الاين قطعا ويلزم
من حصولها في الذهن اتصاف الذهن بتلك الصورة الوجودية
كما يتصف بها صاحبها اذ لا معنى للاتصاف الا وجود الوصف في

وهو بديهي البطلان
الموصوف ويلزم عليه كون الذهن نفس صاحب الصورة
واما عدمية فحصولها عدمي والعلم مخصوص وجودي وسياتي مزيد تحقيق
في ذلك فتامل فان الحق احق ان يتبع ثم اشار الي دفع اعتراضات وردت علي
كون الادراك هو حصول صورة المدرك في العقل وقد اشرنا الي بعض ما يرد
في الجملة فقال ولما بين صورة الشي وهويته من التغاير اي لما ثبت التغاير
بين صورة الشي الذهنية وبين هويته العينية لم يلزم اتصاف المدرك بما
يدركه من السواد والحرارة والاستداره ونحو ذلك اي لاجل التغاير
المذكور لا يلزم ان يتصف المدرك بالمدركات التي هي نحو السواد والحرارة
والاستداره وشبه ذلك مما يجزم بان النفس المدركه لا تتصف بها فالنفس
اذا ادركت السواد لا تكون سوداء ولا حارة ولا مستديرة ولا كثيفة
اذا ادركت الحراره والاستدارة والكثافة لان الادراك انما يكون
في حصول الصورة فيما به اوله الادراك لا بحصول هوية المدرك
بفتح الرا والاتصاف انما هو بحصول الهوية في الموصوف وقد علمت عرفت
ان الصورة والهوية متغايرتان فلا يكون لازم حصول احدهما
هو لازم حصول الاخري لاختلافهما ولو سلم ان لازم احدهما هو
لازم الاخري لم يلزم من حصول الصورة الاتصاف بصاحبها الا اذا
كان حصولها حصولا مخصوصا وهو ان يكون كحصول العرض للجسم
وليس كذلك لان حصولها للنفس انما هو من قبيل حصول الحضور
لا من قبيل حصول العرض للجسم وذلك ان حصول الشي للشي يكون
لمعاني متعدده فيكون بمعني التعدد والملكي كحصول المال لصاحبه
والعكس وبمعني تخلل اجزاء المنافي قلة وكثرة وعدمه كحصول
السرعة للحركة والبطالها فان الاولي بتخلل افراد السكون قليلة
او بعدمها والثاني بتخللها كثيرة وبمعني وجود احد المتوهمين
للاخر كحصول الصورة للمادة والعكس وبمعني حصول الامر الذاتي
للشي كحصول الصورة والهيولا للجسم وبمعني حضور الشي عند
الغير كحضور المري للرائي وبمعني كون الشي نشأ للغير بحيث يكون
حصوله تابعا في الوجود لحصول ذلك الغير كحصول السواد

للجسم فحصول المدرك بفتح الرا للمدرك بكسرها انما يستلزم اتصافه
بصاحبه لو كان كحصول العرض كالسواد للجسم وليس كذلك اذ هو من قبيل
الحصول الذي هو بمعني الحضور عند الغير فالعقل حصل عنده مدركه
ولو كنا لا نستطيع ان نعبر عن ذلك الحضور الا بنحو الشعور والعلم فلا يلزم
اتصاف النفس بالمدرك ولهذا الوجه اعني كون الحصول ليس بمعني
حصول العرض للجسم فلا يلزم الاتصاف وان سلمنا ان لازم الصورة
هو لازم الهوية اشار بهذا الاستدراك وهو قوله علي ان حصول الصورة
للنفس انما هو من قبيل الحصول الحضوري الذي لا يستلزم الاتصاف فلا
يلزم الاتصاف بذي الصورة وان قلنا باتحاد الصورة والهوية وتماثلهما
في اللازم لما علمت ان الحصول الحضوري ليس كحصول العرض للجوهر
المستلزم للاتصاف ولهذا وهو ان الحصول الادراكي ليس كحصول الجسم
للعرض المستلزم للاتصاف اذ هو حضوري لا يقتضي الاتصاف اي من اجل
ذلك لا يلزم من ادراك المعاني العقلية ايضا اي المعاني التي يصح اتصاف
النفس والعقل بها كالايمان والكفر والجود والبخل الطبيعيين لا الفعليين
فان العقل لا يتصف بهما اعني نفس العطا والمنع اتصاف النفس بها اي لا يلزم
من ادراك النفس لهذه المعاني اتصافها بها وان كانت من شانها الاتصاف بها
دون تلك المعالم ولهذا ازاد لفظة ايضا اي كما لا يلزم من ادراكها ما ليس من شانها
الاتصاف به كونها متصفة بذلك المدرك كالبياض والسواد كذلك لا يلزم من
ادراكها هذه اتصافها به وان كانت هذه من شانها الاتصاف بها وذلك
العلم بان الادراك لا يستلزم الاتصاف ولا كلام في ذلك وانما الكلام في عكسه
وهو ان الاتصاف بالشي هل يستلزم ادراكه اولا وينبني علي الا ستلزام
دوام ادراك النفس لصفاتها النفسية كعلمها وحياتها وعلي عدم الاستلزام
عدم الدوام وعلي تقدير الدوام وعدمه يكون ادراك النفس لذاتها ولصفاتها
علي هذا المذهب بحصول صورة المدرك للمدرك ولا يلزم عليه في ادراك
النفس ذاتها عدم التمايز بين الصورة وذي الصورة لاتحادهما حينئذ وانما
لم يلزم لتحقق التمايز بما ذكر من التغاير بين الهوية والصورة فالهوية
والصورة وما حصل في المدرك هو الصورة وكذا لا يلزم في ادراكها اوصافها

اجتماع المثلين المحال اذ المحال اجتماع هوية مثلين لا صورة وهوية للتغاير
بينهما على ما ذكرنا فعلم بهذا ان الاوصاف المستفادة ادركت لا يستلزم
ادراكها الاتصاف بها واذ تحقق ذلك في الاوصاف التي من شان النفس
ان تتصف بها فكيف لا يتحقق ذلك اعني عدم استلزام حصول الادراك
لحصول الاتصاف في ما ليس من شان النفس ان تتصف به مثل حصول
السواد والبياض للجسم فان حصول الالوان لا تتصف به النفس اصلا فلا
يستلزم حصولها الادراكي حصولها الاتصافي من باب احرى وفي هذا الكلام
نوع من الاطناب لان زيادة لفظة ايض يفيد الاشارة لهذا المعنى كما قررنا
فذكره من باب تاكيد البيان وهذا الكلام كله اعني التفريق بين الصورة
والهوية وبيان ان الحصول الادراكي حضوري علمي لا يستلزم الاتصاف
رد لما قيل من ان العلم لو كان بحصول صورة المعلوم في العقل لزم
اتصاف العقل بمدركه ووجود الاجرام المدركة فيه لان صورة الشيء اخص
اموره فيوجد حيث وجدت وذلك ظاهر وفي الاستحالة ووجه الرد ما ذكر
من ان الصورة خلاف الهوية ولا يلزم من ثبوت احدهما ثبوت الاخر
والمحال ثبوت الهوية لا الصورة والحصول العلمي حضوري لا اتصافي فلا
يلزم ما ذكر ثم لا يقدح في ذلك الذي تقرر وهو ان الادراك حصول
الصورة عند المدرك ان المبصر مثلا هو هذا السواد المعين في الخارج
لا شبحه قطعا والمتعقل هو الانسان مثلا لا صورته جزما ومقتضى
ما قررتم ان المدرك للحس كالبصر هو ما حصل عنده واوجب له كونه
مدركا والذي حصل عنده هو صورة السواد مثلا لا نفسه وكذا الذي
حصل عند العقل هو صورة الانسان مثلا لا نفسه وهذا المنفي من
الاعتراضات ايض وانما لم يقدح لانا ولو جعلنا الادراك هو حصول
الصورة لا نجعل المدرك هو الصورة من حيث هي مع قطع النظر عما
اخذت منه وطابقته بل جعلنا المدرك هو صاحب الصورة بواسطتها
اذ لا خلاف ان المدرك بالادراك الاولي هو صاحب الصورة لا نفسها فقط
ولذلك اذا استانف لها ادراكا من حيث هي بجدد لها احكام عند العقل
لا يحاذي بها ما في الخارج لكونها كلية على ما ياتي في قولنا الادراك هو

حصول

الصورة تفسير للادراك بذكر متعلقه الذي هو الواسطة للمدرك الحقيقي
وفي هذا الجواب شيء لانه يقتضي ان ادراك نفس الصورة يحتاج الى توسط
صورة اخرى وهلم جرا وفيه من التعسف المنافي للحس ما لا يخفى وكون
الصورة واسطة لنفسها او كونها غير محتاجة الى توسط من التحكم الذي
لا يقوم دليلا عليه وفيه خروج عما قرر من ان الادراك بالصورة ولا يقدح فيما
تقرر ايض انكم تجعلون الادراك للنفس او للحس المشترك في المحسوسات لان
في نقب الحواس ما يرد من قبلها ثم تاخذه النفس عنه بعد ادراكه لها مع ان
الحصول اي حصول الصور الذي هو الادراك عندكم انما هو في الجليدية اي
العصب الذي هو كالجليد في حاسة البصر مثلا وانما قال مثلا لان انتقاش
الصورة يكون في الخيال كما يكون في الجليدية وحاصل هذا الاعتراض ان
الادراك هو حصول الصورة عندكم فالمدرك هو ما له ذلك الحصول والذي
له الحصول في المحسوسات هو الجليدية او الخيال لا الذي جعلتموه مدركا
وهو النفس او الحس المشترك فقد فسرتم الادراك بما يقتضي ثبوته لغير
ما هو له وهذا ايض من الاعتراضات الوارده على تفسير الادراك بحصول
الصورة وانما لم يقدح لانا انما نريد بحصول الصورة حصولها عند المدرك
لحصولها في الالات التي بها الادراك ولهذا اذا اغفلت النفس عن المبصر
لم يدرك واذا حصلت صورته في الة البصر لحضوره امامها وفي هذا الجواب
ايض شيء لان الادراك اذا كان هو حصول الصورة عند المدرك فان كانت الصورة
الحاصلة للحس ليست حاصلة لغيره فتوجب له كونه مدركا لا النفس وهو
البحث السابق وان كانت متعددة بان تحصل صورة في الحس واخرى في
النفس والعقل فهذا اما لا دليل عليه وعلى تقديره يلزم كون البصر مدركا
ولو غفلت النفس لانتقاش الصورة فيه اذ قد قرر ان الانتقاش هو الادراك
وقد اتصف به البصر ولا يتوقف كون المدرك مدركا الا على الاتصاف بالادراك
ومن المسلم ان الادراك عند غفلة النفس وقد يجاب بانها متحدة ومعنى
حصولها عند النفس ملاحظتها بواسطة الحس ولا يخفى ان التفسير المفتقر
لمثل هذا التاويل مما ينبغي اطراحه ثم اشار الى انه لا يقدح فيما تقرر ايض
هذا الذي بيناه من عدم الادراك مع حصول الصورة في بعض الحواس على

ما قررنا بقوله و لا يقدح فيما ذكرنا ايضا انه اي الشان ربما تحقق الحصول اي حصول
الصورة في الشي كما تحصل في البصر عند شهود المبصر مع عدم الادراك لذلك المبصر
لعدم التفات النفس اليه وهذا المنفي ايضا اعتراض كما قلنا لان الادراك اذا
كان هو حصول الصورة فاذا حصلت في البصر فقد حصل الادراك اذ الحصول
المذكور هو نفس الادراك لكنه غير صحيح فان الشي ربما يري و يحصل صورته
في البصر و لا يدرك لغفلة النفس عنه وانما لم يقدح لما تقدم من انا لا نجعل الادراك
هو مطلق حصول الصورة ولو في الالة بل حصولها عند النفس بواسطة الالتفات
للالة او بدونها وقد تقدم ما فيه ثم يرد ايضا هنا ان يقال الصورة الحاصلة
في النفس التي جعلتم حصولها علما انما هي اعراض لا جواهر ومن جملة تلك الصور
التي جعلتموها اعراضا حاصلة في الذهن صور الجواهر وصورة الجوهر
لا يصح ان تكون عرضا لان الصورة يجب ان تكون بحيث لو تحققت في الخارج
صارت نفس صاحبها والعرض لا يصح ان يكون بحيث لو تحقق خارجا صار
جوهرا فكيف يصح ان تكون الصورة التي هي عرض مطابقة للجوهر و ان
يقال انكم جعلتم الصور كلية مع انها جزئيات اذ الحاصل منها في ذهن
زيد مثلا امر جزئي لا كلي وكذا الحاصل في ذهن عمرو و ان يقال انكم جعلتم
تلك الصورة في متعاطي عباراتكم تارة نفس العلم وتارة جعلتم حصولها
هو العلم والفرق بينهما واضح فان كان العلم هو الحصول بطل القول
بانه الصورة وان كان صورة بطل القول بانه الحصول فاشار الي
دفع الايراد الاول الذي حاصله بيان تنافي كون الصورة عرضا وكون
صاحبها جوهرا يطابقها بقوله ثم الصورة العقلية التي كان حصولها
علما وان كانت تسمي من حيث حصولها في العقل عرضا لعدم صحة وقوع
الجوهر في العقل لم ينافي اي لا ينافي كونها من تلك الحيثية عرضا كون
الماهية المعقولة بتلك الصورة جوهرا بمعني انها اي تلك الصورة اذا
وجدت في الخارج كانت لا في موضوع اي موصوف كما هو شان الجوهر
ولا تكون بحيث لو وجدت كانت في موضوع كما هو شان العرض وحاصله
ان المحال كون الشي جوهرا وعرضا من جهة واحدة كان يكون بحيث لا يكون
في الخارج في موضوع وبحيث يكون فيه واما اذا كان عرضا من جهة

وجوهرا

٢٦٥

وجوهرا من اخري فلا استحالة فيه ولا منافاة فالصورة العقلية عرض
من حيث حصولها في العقل حصولا غير متاصل وجوهر من حيث انها لو
تحققت في الخارج كانت لا في موضوع مقوم لها فقد انفكت جهة العرضية
لانها بالاعتبار الاول كالظل وبالثاني كصاحبه وهما مختلفان فلا يرد ان الصورة
عرض وذلك ينافي كونها جوهرا في الخارج كما هو حاصل الايراد الاول لكن عليه
يرد كما اشرنا اليه قبل ان الصورة ان كانت عرضا وجوديا فحصول حصول
متاصل فتتقوم بالعقل كما تتقوم بصاحبها اذ لا يمكن ان يكون للشي وجودان
متاصلان يكون باحدهما جوهرا وبالاخر عرضا فيلزم ان تكون عرضا وجوهرا
معا وحينئذ يتصف العقل بصورة الجوهر اتصافا متاصلا ولا معني له
وان كانت عدمية فحصولها عدمي مثلها والعلم وجودي فكون العلم حصول
الصورة او نفسها باطل وايضا العلم حصوله في القلب حصول متاصل
والصورة وحصولها غير متاصل والجواب عن ذلك بان حصولها وهو العلم
متاصل فيصح كونه علما وان كانت هي بنفسها غير متاصلة لا يجري نفعا
لان الموصوف بالتاصل وعدمه انما هو حصول الشي لا نفسه فافهم والي
دفع الايراد الثاني الذي حاصله ان للصورة قررتم انها كلية وهي في كل
عقل جزئية بقوله كما انها اي لا تنافي بين كون الصورة عرضا باعتبار
الحصول في العقل وكونها جوهرا باعتبار الحصول في الخارج كما انه لا تنافي
بين كونها جزئية وكونها كلية باعتبارين فتكون جزئيا لاجل قيامها بالنفس
الجزئية كنفس زيد او عمرو وتكون كليا من حيث انتسابها الي الافراد
الكثيرة في الخارج بان تطابقها جميعا فكونها جزئية باعتبار حصولها في النفس
الجزئية وكونها كلية باعتبار مطابقتها لافراد كثيرة وحاصله ان المحال
هو كون الشي جزئيا وكليا باعتبار واحد كان يكون لا يقبل شركة افراد فيه
لحصوله خارجا ويقبلها بذلك الحصول بعينه والصورة ليست كذلك فانها جزئية
باعتبار حصول في النفس الجزئية وكلية باعتبار الافراد وفيه بحث لان حصولها
في العقل ان كان متاصلا صح ان تكون الجزئيات كلها كلية باعتبار الحصول
العقلي وباعتبار نفسها لمطابقتها لافراد كثيرة في حقيقتها وتلك الافراد
هي الصورة الحاصلة في الاذهان المماثلة لها وكل جزئي مطابق في الحقيقة

في الخارج فيكون كليا لها كما كانت كليا في الذهن للافراد الذهنية اذ الحصول
على هذا الفرد متاصل فيهما ككل جزئي وحينئذ لا يصح الجواب السابق في ايراد
البحث وهو ان الصورة حصولها غير متاصل فكانت كلية والفرد حصوله
متاصل فلم يكن كليا وان كان حصولها غير متاصل لم يصح كون حصولها
علما كما اجابوا به فليتامل والى دفع هذا الايراد الثالث وهو انكم تجعلون
العلم تارة هو الصورة الحاصلة في الذهن وتارة هو حصول تلك الصورة
ففي كلامكم تناقض لتباين الحصول والصورة وكلامكم جار على ان كليهما
شي واحد لانه مبني على قولين اشار بقوله ونسبة الحصول الذي ليس
بمتاصل الى الصورة الذهنية نسبة اي تلك النسبة كنسبة الوجود
العيني الى الماهية الحاصلة في الخارج فكما ان الوجود هو عين الذات في
الخارج فالحصول في الذهن هو عين الصورة فيه بلا زيادة اي فليس الحصول
زايدا على الصورة الا باعتبار فهم العقل كلا منهما وتصوره اياه واما اذا
نظر اليهما خارجين عن التصور العقلي لم يتحقق شي هنالك يكون هو
الحصول وشي اخر يكون هو الصورة كما في الوجود مع الذات الخارجية
فان تصور العقل يميز بينهما وان نظر اليهما في الخارج لم يتحقق شي هنالك
يكون هو الوجود وشي اخر يكون هو الذات وهذا الذي يراعي من يقول
الوجود عين الذات والحاصل ان محل حضور الصورة يتنزل منزلة
محل الذات في ان لا فرق بين هنالك بين الحصول والصورة كما في الوجود
مع الذات ومن ههنا وهو كون الحصول للصورة كالوجود للذات في انه
لا يزيد احدهما على ما هو وصف له في الخارج ويزيد عليه في الفهم والتصور
قد يجعل العلم بنفس الصورة نظرا لمحل الحصول وقد يجعل غيرها نظرا
للفهم والتصور كما في الوجود فقد يجعل نفس الذات نظرا للخارج وقد يجعل
غيرها نظرا للفهم والتصور فلا يرد ان في الكلام تدافعا وتناقضا لصحته
باعتبار محل ارتسام الصورة من غير رعاية تصور كل منهما وكذا لا يرد ما اشرنا
اليه فيما تقدم وهو ان الصورة غير متاصلة والعلم متاصل فكيف يكون
احدهما نفس الاخر وانما لا يرد هذا لانا نقول هي اعني الصورة من حيث ان
الحصول نفسها باحد الاعتبارين السابقين علم وعرض موجود في الاعيان

وجود

وجودا

وجودا متاصلا كساير صفات النفس مثل الفرح والحزن والجهل وغير ذلك
وهي من حيث انه اي الحصول زايد عليها بالاعتبار الاخر مفهوم من جملة
المفاهيم العقلية وامر من الامور الادراكية ولا تحقق له الا في الاذهان اي
كساير المعاني الذهنية كالجنسية والفصلية وغير ذلك وحاصله ان المحال
هو كون الشي متاصلا وغير متاصل من جهة واحدة وليس كذلك ههنا لان
هذه الصور التي جعلناها علما بها يقع ادراك المعلوم تكون متاصلة من
جهة كونها علما اي كونها نفس الحصول في محل الارتسام المتحد هو معها
فيه كساير المعاني المتاصلة في النفس وتكون غير متاصلة من حيث
حقيقتها ونفسها الا باعتبار الحصول وباعتبار نفسها لا تكون الا من المفاهيم
التي يحتاج الى ان يستانف لها فهما فتكون كلية لا جزئية وليست بمعلومة من
حصولها في الذهن ولذلك يحتاج الى ان يستانف لها فهم وعلم والا فالمعلوم
بها غيرها كما اشار الى ذلك بقوله واما المعلوم في حال حصول الصورة
في العقل ابتدا فهو ما له تلك الصورة وهو المعنى المطابق لتلك الصورة
لا نفسها اي ليس المعلوم تلك الصورة الحاصلة في العقل لانها في حالة
حصولها اولا معقول عنها فهنا امران الصورة والمعنى المطابق لها والصورة
منهما ليست معلومة اولا ولذلك يحتاج الى ان يستانف لها تعقل ثانيا وانما
المعلوم ابتدا المعنى المطابق لتلك الصورة اذ لا يستانف له تعقل ثانيا
لحصول تعقله بحصول صورته في العقل ولعدم استيناف التعقل له
لا تلحقه احكام هي في اصطلاحهم المعقولات الثانية وتحقيق هذا الكلام
انا اذا علمنا الانسان مثلا فانما نعلمه بحصول صورة مطابقة له في الذهن
والانسان بنفسه هو المعلوم اولا بتلك الصورة والصورة من حيث هي
معقول عنها ثم اذا استانفنا لتلك الصورة تعقلا من حيث هي صورة
ذهنية لحقتها احكام تسمى ثواني لكونها كلية وكونها جنسا او فصلا
ونحو ذلك وسميت هذه الاحكام ثواني لانها لا تحاذي بها ما تعقل اولا
وهو المعلوم الخارجي اذ ليس كليا ولا جنسا ولا فصلا اذ الحصة المطابقة
للصورة الذهنية جزئية فلا جنسية لها ولا فصلية مثلا وعند استيناف
التعقل لتلك الصورة تكون معلومة وبهذا الاعتبار اعني كون الصورة

انما تكون معلومة باستيناف العقل لها مع كونها نلحقها حينئذ احكام ثوان كالكلية يصح جعل الكلية من عوارض المعلوم حقيقة اذ الغرض انها كلية وهي معلومة واما لو اعتبر ما علم بها من الحصص الخارجية لم يصح عروض الكلية لتلك المعلومات فلا تكون الكلية من عوارض المعلوم والمفهوم حقيقة ثم تكون الكلية من عوارض المعلوم الخارجي تجوزا من جهة انه مطابق للصورة الكلية ويرد على هذا ان يقال اذا كانت الكلية لصورة هي العلم المتعلق بالمعلوم ولذلك لا يلزم من ادراك المعلوم ادراكها فان العلم بالشي يقتضي حضور المعلوم لا حضور العلم بذلك العلم فانه يحتاج الى التفات اخر وكانت تلك الصورة مع ذلك هي الكلي لزم انه لا كلي الا العلم وانه لا يدرك كلي بالعلم وهذا مما لا يصح ولا يلتفت اليه ولا يقال حصول الصورة هو العلم ونفس الصورة هو الكلي لان الحصول والصورة في نفس الامر شي واحد والكلام انما هو فيما حصل في نفس الامر والتفريق بالاعتبار الوهمي لا يجدي تحقق كلي هو خلاف العلم في نفس الامر ويرد ايضا هنا ان الادراك اذا كان بحصول الصورة في العقل فعند الالتفات الى ادراك الصورة نفسها يحتاج الى حصول صورة بها تدرك تلك الصورة وفيه من التعسف المنافي للحس والوجدان ما لا يخفى وقد تقدم مثل هذا البحث وبالجملة فكون العلم هو حصول الصورة لا يخلو من ايراد يضعفه بل يفسده بخلاف ما اذا جعل العلم هو معنى وجوديا يتعلق بالمعلوم فيقل فيه الايراد ويكون ابعد عن موجبات الفساد وياتي الان تحقيق ما في ذلك ان شا الله تعالى فتامل في هذا المقام والله الهادي بمنه ثم اشار الى مذهب المتكلمين في الادراك فقال والمتكلمون لما انكروا الوجود الذهني اي وجود الصورة هنا لما تقدم من الايرادات وغيرها جعلوا الادراك اما صفة نفسيه هي اضافة اي نسبة بين المدرك وهو العالم والمدرك وهو المعلوم او هو صفة وجودية لها اضافة اي نسبة اليه اي الى المدرك وهو المعلوم وذلك ان العالم لا يتحقق له وصف العلم باي وجه فسر الا بمتعلق للعلم يكون معلوما لذلك العالم فاما ان العلم هو نفس النسبة التي بين العالم والمعلوم اي كون المعلوم منكشفا للعالم واما انه صفة لها تلك النسبة اي بها ينكشف المعلوم

والاول مذهب المعتزلة ممن لا يقول بالوجود الذهني والثاني مذهب اهل السنة فعلى انه صفة وجودية يكون للعالم امران احدهما العلم والاخر تعلق صفته بالمعلوم واثبت القاضي ورا العلم الوجودي عالمية هي الحال التي هي واسطة بين الوجود والعدم فيكون للعالم على مذهبه ثلاثة امور ان جعلت النسبة للعلم وان جعلت للعلم والعالمية كانت اربعة العلم ونسبته والعالمية ونسبتها ثم لما جعلوا الادراك ما ذكر ورد عليهم ان النسبة لا تعقل الا بين شيئين متغايرين فيستحيل كون العلم معلوما بنفس ذلك العلم اذ الشي لا يغاير نفسه واجيب بانه يكفي في النسبة التغاير بالاعتبار فهو من حيث انه متعلق بكسر اللام خلاف نفسه من حيث انه متعلق بفتحها وكذا علم الشي ذاته يخالف نفسه من حيث كونه عالما ومعلوما وورد عليهم ايضا العلم بالمعدومات الممكنة كبعض الاشكال الهندسية التي لا تحقق لها خارجا والمعدومات الممتنعات كالجمع بين الضدين والنقيضين وثبوت الملزوم مع انتفا اللازم ونحو ذلك فلا يصح انها معلومة ولا يصح ان يكون علمها هو الاضافة اي نسبة الكشف بينها وبين العالم ولا صفة ذات اضافة اذ لا تعقل الاضافة الى ما لا تحقق له اصلا بمعنى ان الاضافة هي نسبة بين العالم والمعلوم اما بواسطة صفة وجودية او بدونها واذا كان المنسوب معدوما في الخارج وهو مع ذلك معدوم في الذهن ايضا اذ الغرض ان لا صورة له في الذهن يوجد بها فيه واعلم ان هذا الايراد سلمه في الشرح ولقايل ان يقول انما تمتنع النسبة بارتفاع احد المنتسبين من كل وجه كما ذكر في الاستدلال وذلك لا يسلم هنا الا اذا كان الادراك الذهني لا يكون الا بالصورة وهو المتنازع فنقول المعلوم ثبت من حيث تعلق العلم بما يميزه عما عداه ضرورة ان المعدوم مدرك اتفاقا ولا ينحصر ادراكه في وجود صورة له في الذهن اذ لا مانع عقلا من ان يدرك بالوجه الذي يمتاز به عن غيره فان العلم القديم متعلق بالمعدوم بلا صورة ترتسم في ذات القديم لان ذلك يستدعي التحديد المستلزم للجسمية فثبتت النسبة بين العالم والمعلوم من جهة تعلق علمه بما يميزه فان سمي مثل هذا وجود صورة فلا

مشاحة في الاصطلاح واما المنفي ان يكون لامر من الامور صورة بحذاده ويكون
لتلك الصورة وجود في الذهن وتثبت نسبة بين الادراك وتلك الصورة
وهذا امر غير ضروري في الادراك واقامة الحجة على الادراك الصوري
اقامة بالدعوي لان الخصم على هذا قد ادعي ان الادراك لا يكون الا بالصورة
واستدل عليه بان تعلق العلم بالمعلوم نسبة لا تكون الا بوجود صورة في
الذهن ومقابله يقول تثبت النسبة مع انتفاء الوجود الذهني بالصورة
فان تعلق العلم كتعلق القدرة في كون كل منهما نسبة وكما لا يقتضي تعلق
القدرة وجود المقدور بالصورة الذهنية فكذا العلم وحاصله التزام
صحة النسبة بلا شرط الوجود الصوري بل بفرض الحقيقة اعني
تحقق انكشاف بها والعجز عن التفسير عند لا يضر في ذلك فليتامل و لا يجاب
عن ما ذكر في المعدومات بناء على قياسه بان يقال اللازم عليه ان تكون
للمعدوم دون الموجود صورة ذات وجود في الذهن يدرك بها تفاديا
من لزوم تحقق نسبة بلا منسوب اليه لا ان تكون الصورة لهما معا
الذي هو المدعي والمطلوب لانا نقول اذا سلم ان الادراك بالنسبة
الي المعدوم يكون بالصورة لزم القول بان الادراك انما يكون بالصورة
في الكل اي في جميع المدركات وان كانت وجودية وانما لزم ذلك لما اي
لعلة وسبب هو ان الادراك معنى واحد لا يختلف معقوله بالنسبة
الي الموجود ولا بالنسبة الي المعدوم فاذا سلم ان الادراك بالصورة
بالنظر الي المعدوم لزم ان يكون بالصورة بالنظر الي الموجود ايضا لا
يفرق بينهما بصحة اخذ الصورة من المعدوم دون الموجود لان اخذها
من الموجود ايسر واعلم ان حصر الادراك الحادث في اخذ الصورة
يقتضي امتناع تعلق الادراك بالقديم بل وبالصفة مطلقا اذ لا صورة
للصفة الا ان اريد بالصورة غير الشكل وهو المميز في الجملة فحينئذ يتجه
ما قررنا فيما تقدم لان المميز له صورة موجودة في الذهن بل هو معنى
يفصل مميزه عن ما عداه معدوما كان او موجودا والمميز ثابت للمعدوم
والا امتنع ادراكه فليتامل فان قيل كما انكم قلتم لا اضافة للمعدوم
المحض حتى لا يصح ان يكون علم المعدوم اضافة او صفة ذات اضافة

وبذلك ملتم الي ان علم المعدوم كينونة بحصول صورة له في الذهن فكذا
نقول لا صورة له اي للمعدوم في الخارج ولا في الذهن اما في الخارج فظاهر
واما في الذهن فكما انا نقول لا تعقل نسبة الا بمنسوب اليه كذلك لا تعقل
صورة الا بذي صورة فذو الصورة المعدوم لما لم يوجد في الخارج قطعا
تعين ان يكون في الذهن والا فلا صورة اذ لا تعقل الا وله صاحبها وحينئذ
ان اخذت صورة لها اي لذي الصورة الذي هو في الذهن لانتفائه في الخارج اذ الفرض
عدمه كان في الذهن من جانب المعدوم امران احدهما الصورة لان بها يتصور
وثانيهما ذو الصورة اذ لو لم يكن في الذهن وهو ليس في الخارج انتفت
الصورة بانتفائه اذ لا تعقل كما ذكرنا الا باعتباره كالنسبة وان لم توخذ
بان جوز اخذ الصورة بلا متصور ذهنا جاز تحقق النسبة بلا منسوب
اليه ذهنا اذ لا فرق في احتياج كل منهما الي صاحبه فلزم على هذا
وجود الصورة وذو الصورة ذهنا وهو اي كون ادراك المعدوم بوجود
الصورة وصاحبها في الذهن بين البطلان اذ لم يقل احد مع ان الحس
الوجداني يبطله فقد تبين بهذا ان لا صورة للمعدوم يدرك بها لا ذهنا
ولا خارجا اما في الخارج فبين واما في الذهن فلاقتضائه اجتماع الصورة
وذيها فيه ولا يقول به احد قلنا ليس ما يحصل من المعدوم في الذهن
الا شيء واحد هو صورة له ومعنى كونها صورة لذلك المعدوم ان له
اي المعدوم وجودا غير متاصل وهو وجوده ذهنا فصار بذلك
الوجود صورة لنفسه باعتبار الخارج بمعنى انه لو تحقق في الخارج
صار مطابقا لتلك الصورة وهذا معنى قولهم بالنسبة الي المعدوم
يشترط في كون التصور علما ان يطابق ما في الخارج والا فلا يخفي ان المعدوم
لا خارجي له وحاصله التزام ان الواقع في الذهن هو الصورة فقط
والتفصي عن لزوم وجود الصورة بلا متصور بالتزام انما هي نفس
المتصور باعتبار الخارج ولا يخفي انه تمحل وتسليم في الحقيقة لوجود
صورة بلا صاحبها وهي اي تلك الصورة كما انها باعتبار الوجود
الغير المتاصل وهو الذهني صورة وباعتبار تقدير وجودها خارجا
متصور كذلك ايضا هي علم ومعلوم باعتبارين فهي من حيث قيامها بالذ

ووجودها فيه علم لذلك التصور تتصف به النفس بالوجود المتاصل فيقال
هي عالمة ومدركة ومن حيث ذاتها بقطع النظر عن حصولها في الذهن
معلوم يكون وجوده في الذهن غير متاصل والالتفات الذهن مقتر
ذلك المتصور فمن تصور الحرارة كان حارا وقد تقدم نحو هذا ابا بسط مما
ذكر وهذا المقرر من بيان كون الصورة علما ومعلوما بالاعتبارين انما
احتيج اليه في المعدوم بخلاف الموجود فان العلم بالنسبة اليه ما في
الذهن والمعلوم هو ما في الخارج فلم يحتج لجعل العلم نفس المعلوم
بالاعتبارين لتحقق امرين فيه وهما ما في الخارج وما في الذهن ولا يخفى
ان ما ذكر فتح لباب مخالفة ادراك المعدوم لادراك الموجود وقد تقدم
انهما حقيقة واحدة بدفع ان يقال على مذهب من يجعل الادراك لا بالصورة
انما ذلك باعتبار الموجود لا باعتبار المعدوم ثم كون الصورة في الذهن
علما مما لا يظهر له معنى كما تقدم لان العلم وجودي والصورة اعتبارية
اذ لو كانت وجودية كان حصولها في الذهن كحصولها لصاحبها الذي اختص
بها لاستحالة تحقق امر وجودي من غير صفاته النفسية ومن الصفات
النفسية للصورة تميزها عن جميع ما عداها فاذا تحققت في الذهن وهي
صفة لزم كون الذهن صاحب الصورة ولا معنى له والذي احوج لهذا
عدم ادراك كيف تتعلق نسبة العلم بامر لا وجود لصورته ذهنا
واذا بطل كون الادراك بالصورة وتحقق ادراك المعدوم فليجعل
مما يعجز عن التعبير عنه ولما لاح لابن سينا منشأ الامرين اعني كون ادراك
المعدوم بالصورة وكونه بنسبة التعلق حاول التفصي عن الامرين مع
انه لا يحتاج الى ذلك لما ذكرنا والى ما قاله اشار بقوله وفي كلام ابن سينا
ما يقتضي ان الادراك في المعدوم ليس بحصول الصورة في الذهن
لانه قال ليس في العقل من الممتنع صورة بها يدرك لاستحالة
صورة بلا وجود صاحبها خارجا واما تصوره الذي هو مسلم والا لم
يحكم عليه فهو اما على سبيل التشبيه بالموجود وذلك بان يعقل بين
السواد والحلاوة الذين هما خلافيان يجتمعان امر هو ذلك الاجتماع
الحاصل بينهما في جسم واحد كما في العنب الاسود ثم يخطر بالبال هل

يمكن

يمكن مثل هذا الاجتماع في الضدين اولا فيحكم بان مثله اي الاجتماع المذكور
لا يمكن بين الضدين كالسواد والبياض او على سبيل النفي لذلك المستحيل
بان يحكم بانه ليس بينهما اي الضدين مثلا مفهوم هو الاجتماع الذي يكون
مثل اجتماع الخلافيين فقد حكم ابن سينا في هذا الكلام بان الممتنع لا يتصور
بحصول صورة له في العقل اذ لا صورة له وحكم ان له تصورا تشبيهيا
او سلبيا وهما متفقان على سلب حصول المحال الذي هو الاجتماع المذكور
الا ان الاول نفيه بعد تصور ما يقاس عليه اذ لو كان والثاني نفيه
بدون ذلك وقد علمت ان الحكم بعدم حصول الشيء يتوقف على تصوره
بوجه يدرك منه انتفاؤه فتضمن كلامه مطلق التصور للممتنع بلا
حصول صورة في الذهن الا ان كلامه مخصوص ببعض الممتنع وهو
ما هو من قبيل الجمع بين الضدين ولم يتعرض للمعدوم الممكن ولا لمحال
اخر كالشريك فلزمه ان التصور كان فيه الا انه بدون حصول الصورة
ويلزمه كون الادراك بلا صورة بناء على ان حقيقته واحدة في الكل
خلاف ما اختار من كون التصور بحصول الصورة هذا على ظاهر مقتضى
كلامه فان حمل على معنى ان الممتنع لا يتصور اصلا وانما ينفى بطريق
المقايسة والتشبيه بشيء اي بدون ذلك ورد عليه ان النفي حكم والحكم
على ما لم يتصور بوجه ما محال ولا يجاب بان الممتنع متصور كنه المحال
اذ لا كنه له مع ان الكلام في مطلق تصوره ولو بوجه ما فتامل وهذا
الذي ذكر عن ابن سينا من كون الممتنع لا صورة له في العقل كانه مراد ابي
هاشم اي يشبه ان يكون هذا هو مراد ابي هاشم من المعتزلة حيث
اثبت علما لا معلوم له بان يكون المعنى ان ثم علما ليس له معلوم متصور
بصورة ذهنية كسائر المعلوم وهو العلم المتعلق بالممتنع وانما له معلوم
على وجه التشبيه والنفي وان لم يكن هذا مراده فلا يخفى تناقض قوله
علم لا معلوم له المبحث الثاني من مباحث الادراكات انواع
الادراكات اربعة الاول احساس والثاني تخيل والثالث توهم
والرابع تعقل والاحساس من هذه الاربعة الذي هو الادراك باحد
الحواس الخمس الظاهرة مشروط بامور ثلاثة بحضور المادة واكتناف

الهيئة وكون المدرك جزئيا فهذه ثلاثة امور يتبع الاحساس بشرط تحققها
اما حضور المادة وهي الجسم والحال فيه عند المتكلمين او الجواهر الفردة
مجتمعة وما حل فيها خارجا فلكن ما غاب وعند الحكما الهيولا وما حل
فيها خارجا وعند الاطبا العناصر الاربعة وما حل فيها خارجا فلان ما غاب
من ذلك لا يدرك عادة باحساس واما اكتناف الهيئة فلان ما لا تكتنفه
الهيئة كالمعاني مثل العداوة والعلم لا يحس واما كون المدرك جزئيا فلان
الكلي لا يحس وانما يعقل وفي هذا الكلام علي ظاهره شي لان الصوت يدرك
بحاسة السمع غايبا الا ان يدعي انه يقرع الهوا الصماخ علي ما تقدم وبعض
الاوصاف كالالوان والطعوم والروايح واللذة والالم تدرك بالحواس
ولا هيئة تكتنفها من حيث هي بل نقول ساير الاوصاف ولو الوانا
لا يعقل لها اكتناف الهيئة مع انها محسوسة الا ان يراد بالهيئة الشدة
والضعف وهو بعيد وانما يعقل اكتناف لمحالها وهي الاجسام **والتخيل** من
تلك الاربعة مشروط بالشرط الثاني والثالث وهو **مجرد عن الشرط الاول**
فان الخيال يدرك المادة الجزئية مكتنفة بالهيئة المقدارية واللونية
حال حضور المتخيل وفي غيبته هكذا قالوا والحق ان التخيل انما يكون
في حال ادراك الصور بالخيال وقد غابت عن الاحساس لا عند حضورها
لشغل الحواس بتلك الصور وما هي له واذا كان لا يستخيل ان تدرك بالخيال
مع شهودها وفي شرط اكتناف الهيئة بحث تقدم وهو ان اللون
يدرك بالخيال ولا اكتناف هيئة له لا اختصاص الاكتناف بالجسم الا ان
يراد بالهيئة المكتنفة حال الصفة اللونية من شدة وتوسط وغيرها
وهو بعيد كما تقدم **والتوهم** من هذه الاربعة مشروط بالشرط الثالث
وهو كون المدرك جزئيا لا كليا وهو **مجرد من شرطية الاولين** وهما حضور
المادة واكتناف الهيئة اذ الوهم لا يدرك المادة الحاضرة من الاجسام
ولا هيئتها الحسية كما لا يدرك الكليات وانما يدرك المعاني الجزئية
كادراك عداوة زيد وبغضه ولذلك يكون للبهايم كادراك الشاة معنى
الاذي في الذيب مثلا **والتعقل** من هذه غير مشروط بشي من هذه الامور
الثلاثة اعني حضور المادة واكتناف الهيئة وكون المدرك جزئيا بل هو

مجرد

مجرد عن شرطية الكل اي لا يشترط شي منها لان العقل يدرك الكليات المجردة عن
المادة والتشخص الخارجي ولو كان الكلي لا يخلو عن التشخص الذهني اعني كونه
بهذا الذهن الخاص وكونه في زمن كذا في حال كذا مثلا واعلم ان الوهم والعقل
يدرك كل منهما ما يدركه الخيال والحس بعد ان يسبق الي ذلك المدرك الخيال
والحس كما يدرك كل منهما مدركات الاخر بل ان يسبق اليهما ذلك الاخر تقرر ذلك
في غير هذا المحل فمعني ادراك العقل علي هذا الكليات انه يسبق اليها وياخذها
الوهم عنه وكذا يقال في الوهم والخيال مع العقل هكذا قالوا وفي المسيلة
مجال للنظر وهذا الذي ذكرنا من كون ادراك الكلي تعقلا وادراك
المحسوس احساسا وادراك الصور الخيالية تخيلا والجزئيات الوهمية
توهما يحتمل ان يفرق بين ذلك التعقل والاحساس وغيرها ويكون
التعقل منها هو العلم ويحتمل ان يكون التفريق فيما بينها انفسها والا
فمعني كلها علم او تكون كلها علما الا الاحساس وابو الحسن جزم بان
الاحساس علم والي ذلك اشار بقوله **وعند الشيخ ابو الحسن الاشعري**
الاحساس بالشي علم به يعني فيكون التوهم والتخيل والتعقل علما
عنده ايضا لان التخيل والتوهم اقرب الي التعقل من الاحساس فعلي
هذا يكون مطلق الادراك مرادفا للعلم ويحتمل ان يريد ان العلم
الذي هو خلاف التوهم والتخيل هو والاحساس سوا فلا يكون العلم
عنده الا مطلق التعقل والاحساس بخلاف التوهم والتخيل لكثرة
الغلط فيهما وهذا هو الاقرب وان كان الاول هو المتبادر فالاحساس
بالمبصر عنده علم بالمبصرات والاحساس بالمسموع علم بالمسموعات
وكذا الاحساس بالمذوقات والمشمومات والملموسات **فان اراد**
الشيخ بما ذكر من ان الاحساس علم **انه** اي الاحساس **لا يخالف ساير**
المعلوم من علم الكليات والجزئيات غير الحسية تصورا وتصديقا نظرية
وضرورية **الا باعتبار التعلق والطريق** اي باعتبار الطريق الموصل
الي تعلق العلم بذلك المعلوم **فمردود** اي ان اراد هذا فهو مردود
بما نجده من الفرق بين حالتي العلم التام بالشي والاحساس به
اي بذلك الشي المعلوم بحسنا انا اذا علمنا زيدا مثلا او بياضا او سوادا

علما تاما بحيث لا يبقى منه شي يصلح لان يتعلق به الاحساس دونه ثم تعلق به احساسا
وجدنا الفرق بين الادراكين فدل ذلك على ان الاختلاف ليس من جهة طريق التعلق
كما في العلم بالشي بطريق الاستدلال والعلم به بطريق الالهام والعلم به بطريق
الحدس فان طريق التعلق في هذه العلوم مختلف ولا فرق بينها باعتبار
العلوم وانكشافه بخلاف الاحساس والعلم فان الفرق بينهما باعتبار
الانكشاف وتباينه ولا يقال الفرق انما هو من جهة قصور العلم عما تعلق
به الاحساس لان الفرض ان العلم تام فلم يبق هنالك شي غير مدرك به
يكون الاحساس مختصا به فكون الاحساس كساير العلوم التي لا تختلف
الا بالطريق باطل ولا يخفى ان هذا لا يتم ان سلم ان العلم التام لا يغيب
عنه شي من العلوم فيكون الاحساس لا يزيد عليه ولكن يباينه فان
التزم ان العلم ولو تم بما تم به فهو لا يحيط بالنسبة الى المخلوق بجميع
ما احاط به الاحساس وان الفرق الضروري بينهما انما هو من هذه
الجهة لم يتم هذا او ان اراد الشيخ انها اي الادراكات المفهومة من
السياق انواع من العلم فيكون معنى قوله الاحساس علم انه نوع من
العلم كما ان علم التصور نوع منه وعلم التصديق نوع منه والضروري
منهما نوع يقابل النظري وعلم الجزئي يقابل العلم بالكلي فيكون
معنى كلامه ان الاحساس كساير انواع العلم فلا شك ان هذا لا ينافي
الا ان يراد بالعلم مطلق الادراك اذ لو اريد به علم مخصوص من
هذه كالعلم بالكلي او العلم التصديقي لم يكن الاحساس نوعا منه قطعا لظهور
انه يقابله وان اراد هذا فالخلاف حينئذ لفظي لا معنوي مبني على تفسير
العلم فمن قال ان الاحساس خلاف العلم فانه مبني على ان المراد بالعلم
معنى خاص كعلم الكليات والتصديقات ولا شك ان نحو ذلك يقابل
الاحساس ومن قال انه علم فهو مبني على اطلاق العلم على مطلق الادراك
فيصدق العلم اذا اريد به مطلق الادراك على ادراك المحسوسات وادراك
الكليات والجزئيات مركبات وغيرها والتصديق اليقيني وغيره وانما عاد
الخلاف على هذا لفظيا لان المعاني متفق على تباينها ان لم يرد بالعلم
مطلق الادراك مع ملاحظة ما يوجب التخالف من الطرق او غيرها

او

او تماثلهما ان اريد مع عدم الملاحظة وتفسير العلم بما يقتضي مباينة الاحساس له او
عدم مباينته اصطلاح لفظي ولكن الذي ينبغي هو ان يفسر العلم بما يطابق العرف
او اللغة وتفسيره بمطلق الادراك يقتضي انه يقال على الاحساس عرفا او لغة
وليس كذلك اذ هو انما يقال لغة او عرفا لما عدا الاحساس لما عدا الادراك
ويدخل فيه ادراك الوهم والتخييل والظن والاعتقاد مطلقا واليقين وادراك
المركب والبسيط والجزئي بغير الحواس والكلي وقد يخص عرفا بالاخير من هذه
الاقسام وهو ادراك الكلي في باب التصور او يخص بادراك المركب في باب
التصور ايضا ويسمى على هذا ادراك الجزئي كادراك معنى زيد او البسيط كادراك
معنى النقطة والوحدة معرفة او يخص في باب التصديق بالتصديق الجازم
المطابق الثابت ضروريا كان او نظريا فيخرج عنه الادراك الخالي عن
الجزم والخالي عن المطابقة والخالي عن الثبات ويسمى الخالي عن الجزم
من هذه الثلاثة ظنا ويسمى الخالي عن المطابقة منها جهلا مركبا لان
صاحبه جهل الواقع وجهل انه جاهله حيث اعتقده ويسمى عن الثبات
منها اعتقادا وعدم ثباته لكونه عن ضرورة ولا برهان فهو بصدد
الانتفاء بالتشكيك وقد لا يعتبر فيه اي في الاعتقاد المطابقة فيكون الاعتقاد
هو ما ليس معه الثبات بالضرورة او البرهان فيشمل الاعتقاد بهذا الاعتبار
الاعتقاد الفاسد ايضا وهو الجهل المركب وقد يطلق الاعتقاد على
مطلق التصديق فيشمل العلم والظن كما ان الظن قد يراد به ما ليس بيقيني
فيشمل الظن بمعنى الرجحان والاعتقاد الصحيح والفاسد ولا يرد على
اشتراط الثبات في العلم ان يقال ان اريد بالثبات عسر الزوال
فاعتقاد المقلد قد يكون كذلك وان اريد به عدم قبول الزوال
اصلا لم يصح لان العلم يقبل الزوال بالغفلة عن بعض مقدماته ان كان
نظريا لانا نقول المراد عدم قبول الزوال والغفلة عن المقدمة
انما يكون معها الزوال ان احتاج المستدل الى تطلبها لنسيانها بالكلية
واذا كان الامر هكذا فلا يقين ولا علم حينئذ وكلامنا في العلم ما دام
علما بان يكون الاعتقاد بخاصية العلم من ضرورة او برهان وما
نسي دليله فصار كانه لم يعرف ليس بعلم واما ان لم يحتج الى تطلبها

ولان غفل عنها غفلة هو بحيث لو التفت الي المعلوم حضرت فلا زوال لان اليقين نزيد
بد مالو حضرت النسبة فيه حكم بتحققها لا مالا يتحصل عنه اصلا ولما لم يذكر
في التصديق الا العلم والاعتقاد والظن علم ان ما دون ذلك كالوهم
والشك ليس من التصديق في شي وعليه نبه بقوله **ولكون الشك** المقابل
للمظنون بان يكون عند الذهن بحيث لو التفت اليه لم يستحل عنه حصوله
كان عدهما اي الشك والوهم **من التصديق خطا** اذ التصديق لابد فيه من
الحكم والمشكوك والموهوم لم يحكم باحدهما فمن عدهما من التصديق فقد
اخطا هذا ان اريد بالشك والوهم ما ذكرنا بان يكون المراد بالاول مجرد
التردد بين صحة الوقوع وعدمه من غير رعاية الحكم بثبات الصحة وذلك بان
يكون غرض الشاك الحكم باثبات احد الطرفين لا الحكم بصحة كل منهما وبالثاني
كون الطرف المقابل يقع بينه وبين المظنون التردد على وجه المرجوحية
لا على التساوي من غير رعاية الحكم بصحة المرجوح اذ ليس في كل منهما
حينئذ الا مجرد التصور بلا حكم باحد الطرفين في الاول ولا بالمرجوح
في الثاني فلا تصديق فيهما **واما ان اريد بالشك الحكم بتساوي**
الطرفين في صحة الوقوع **فهو** حينئذ **احد الاقسام السابقة** لانه ان
حكم بالصحة على التساوي لضرورة او برهان فعلم والا فاعتقاد
او ظن وكذا ان اريد بالوهم الحكم بصحة وقوع الطرف المرجوح عاد
الوهم احد الاقسام السابقة ايضا **والذهول** الذي هو غيبوبة المعلوم
من الحافظة في الجملة ينقسم الى قسمين لان الذاهل **عن الصورة**
الادراكية اي المدركة **ان انتهى** ذهوله **الى زوالها** عن الحافظة زوالا
تاما بحيث **تفتقر** تلك الصورة في ادراكها ثانيا **الى البيان** بالتصوير
او البرهان **فذلك الذهول نسيان** وفيه مراتب لانه قد يكتفي
في تحصيل ما نسي باقل بيان وقد يحتاج الى التوسط في البيان
وقد يحتاج الى المبالغة فيه **والا** بان لم ينته الى زوالها لا تماما
بل زالت دون ذلك بان لا يحتاج الى البيان في استحضار الصورة
المذهول عنها بل يكفي في ذلك الالتفات بعد التيقظ او الايقاظ
فذلك الذهول سهو ونسبة النسيان والسهو الى العلم كنسبة المو[ت]

ليس معه حكم اصلا لانه
انما كان **ترددا في الحكم**
لا حكما باحد الطرفين
وكون **الوهم ملاحظة الطرف**
المرجوح صح

الي

الي الحياة بمعني عدم ملكة العلم بتقييد الطريان لان الموصوف بالسهو او النسيان دائما
يتحقق له احدهما ان اتصف بالعلم قبله كما ان الميت انما يكون ميتا ان طرا نفي
الحياة عليها **واما الجهل البسيط** فهو عدم العلم عن ما من شانه ان يعلم **فهو** حينئذ
عدم ملكة العلم مطلقا بمعني ان بينه وبين العلم نسبة العدم والملكة لا بتقييد
الطريان كما في الذهول والنسيان ومنه والشك باعتبار علم التصديق جهل
بسيط فهو عدم ملكة علم التصديق ولا يقابل بل علم التصور لان معه تصور
الطرفين **واما الجهل المركب** بالنسبة للعلم فهو **مضاد له** لا عدم ملكته وانما
كان ضدا له **لصدق الحد** اي حد الضدين عليه مع العلم اذ الجهل المركب
الذي هو اعتقاد الشي على خلاف ما هو يصدق عليه مع العلم انهما امران
وجوديان يستحيل اجتماعهما وليس تعقل احدهما موقوفا على تعقل الاخر
وسمي اعتقاد الشي على خلاف ما هو جهلا مركبا لانه كما تقدم جهل
الواقع وجهل انه جاهله هذا مذهب اهل السنة في الجهل المركب
وقالت المعتزلة لا تضاد بينه وبين العلم اصلا بل هو **مماثل** للعلم
وذلك **لان الاختلاف** بينه وبين العلم **انما هو بعارض المطابقة واللا**
مطابقة بمعني انهما متفقان في الامر الذاتي وهو كون كل منهما اعتقادا
جازما وانما اختلفا بالعارض والمختلفان بالعارض لا يكون احدهما
مباينا للاخر في الماهية والعارض الذي اختلفا فيه هو المطابقة
للواقع في العلم وعدم المطابقة له في الجهل المركب فهما متماثلان
لهذا الوجه **وله** وجه اخر وهو **ان العلم قد ينقلب جهلا مع بقاء ذاته**
الجزمية والمتباينات لا ينقلب احدهما الى الاخر وانما ينقلب الشي غيره
ان كان مع ذلك الغير متساويين في الماهية فيجوز ان ينقلب احدهما
الى الاخر بانتفاء عارضه وثبوت عارض المنقلب اليه وهذا لو تحقق
في الخارج كان بيانا لهذا القول ودليلا عليه قالوا وقد تحقق **كما اذا**
اعتقد قيام زيد طول النهار وقد قعد في البعض من النهار فان هذا
الاعتقاد كان اولا غير جهل اي علما لمطابقته للواقع بناء على اطلاق
العلم على الاعتقاد ثم عاد جهلا لعدم مطابقته بسبب قعود زيد
فالاعتقاد الاول باق كما هو بذاته وانما انتفى عارض المطابقة

ان فرض
نافادة ذلك التماثل بينهما ومن المعلوم ان هذا انما يتخيل كما قالوا
ان اعتقاد زيد كان من اول النهار واستمر الي اخره وقد قعد زيد في بعض
ولم يشعر المعتقد بقعوده في البعض الابعد النهار فيتخيل حيث بقي الاعتقاد
في الجملة بلا مطابقة انه انقلب واما ان فرض بعد النهار متعلقا
بان زيدا كان قايما في جميع النهار وقبل النهار على معنى ان زيدا
يقوم جميع النهار فلا يتخيل فيه ما ذكر لظهور ان متعلق الاعتقاد
ليس كذلك في الوجهين لظهور عدم الانقلاب **والجواب**
عن ما ذكره المعتزلة انا لا نسلم ان عدم المطابقة واللامطابقة
ليس كلا منهما ذاتيا بل عارضا فلا يلزم من كون كل منهما عارضا
ذاتي لصاحبه خاص به والجزء المشترك بينهما ذاتي اعم كالجنس
وانتفا الذاتي يوجب انتفاء الحقيقة فبانتفا المطابقة ينتفي العلم
ويخلفه في محله الجهل ثم لو سلم ان المطابقة واللامطابقة ليس
كل منهما ذاتيا بل عارضا فلا يلزم من كون كل منهما عارضا ان تكون
حقيقة معروضه موافقة لحقيقة معروض الاخر **اذ العارض**
للشي **قد يكون لازما** لذاته فيباين في ذاته ما له لازم مباين لهذا
اللازم اذ التباين في اللازم للذات يقتضي التباين في الذات ضرورة
وانما يلزم ما ذكر لو كان كل منهما عارضا غير لازم وهذا معنى قوله
فتختلف الذات باختلافه اي فتتباين الذاتان بتباين اللازمين
اعني لازم كل منهما اما ما ذكروا في معتقد قيام زيد طول النهار
فلا نسلم ان الاعتقاد المطابق باق حال القعود بل انتفت ذات
الاعتقاد الصحيح وخلفتها ذات الفاسد لاسيما على ان الاعتقاد
لا يبقى زمانين وادعا **اتحاد الذات في الحالين** اعني في حالتي المطابقة
وعدمها **نفس المتنازع** بيننا وبينهم لان الجزم المطابق الذي هو العلم
قد انتفى في دعوانا وجاء جزم اخر وهو غير المطابق وهو ادعوهم
انهما شي واحد لم ينتف في ذلك الا العارض وجعل هذه الدعوى
نفس الحجة لا يلتفت اليه في الدليل **المبحث الثالث**
من مباحث الادراك **العلم ينقسم الي قديم** وهو ما لم يسبقه عدم

ومعلوم

ومعلوم انه ليس الا الله تعالي **والي حادث** وهو ما يسبقه العدم **ومراتب العلم**
الحادث باعتبار الحصول بالقوة او بالفعل بالاجمال او التفصيل **ثلاث**
لانه اي العلم **اما** ان يكون غير حاصل بالفعل ولكنه حصل **بالقوة**
المحضة بمعنى ان موصوفه له قوة وحالة يصلح بها ان يكون عالما
بالفعل وتلك القوة هي هذه المرتبة **وهو** اي العلم بالقوة هو
العلم **الاستعدادي** بمعنى ان كون الشي مستعدا ومتهيا لحصول العلم
هو العلم الاستعدادي وذلك بان تكون له نفس تقبل الاتصاف بالعلم
الكلي والجزي وتكون له حواس يتوصل بها الي العلم **فيستعد** لحصول
العلم **الضروري بـ**تلك **الحواس** الخمس او ببعضها فقوة اللمس مثلا تستعد
بها لحصول علم ضروري فاذا مس النار ووجدها حارة كان ذلك
وسيلة بالتكرار لحصول العلم الضروري بان كل نار حارة وكذلك
شهود لون البياض والسواد بمقربة من الرائي يكون وسيلة لحصول
العلم الضروري بان كل بياض مفرق للبصر وكل سواد جامع له وعلي
هذا فقس **و**يستعد لحصول العلم **النظري بالعلم الضروري** الحاصل
له عن الحواس وذلك بان يركب الضروريات لتحصيل النظريات كان
يعلم بالضرورة الحسية ان النار شديدة الحرارة وان الحار الشديد
موذي للماس فيركب هكذا النار شديدة الحرارة وكل شديد الحرارة
موذي للمس فينتج النار موذية للماس وهذه النتيجة وان لم يحتج
للاستدلال عليها لظهورها لكن لا ضير التمثيل بها لانتاجها عن الضروريات
واما ان يكون خاصا **بالفعل** ضرورة او برهانا وحينئذ اما ان يكون
الحاصل بالفعل حاصلا **اجمالا** وذلك **بان يكون عنده** اي عند العالم
امر بسيط اي واحد في نفسه قايم بنفس العالم **هو مبدا التفاصيل** بالنظر
الي ان الالتفات لاجزائه فالعلم الجملي هو ما يكون متعلقا بامر واحد
باعتبار اتحاده في الحضور الاول يكون مبدا عند الالتفات لاجزائه
لحضورها شيئا هي تلك الاجزا وكان المعلوم الجملي امرا واحدا بسيطا
لانه لو اعتبر مركبا صار ما يتعلق به باعتبار تلك الاجزا علوما او
علما واحدا منفصلا للمعلوم **او** يكون حاصلا **تفصيلا** كما ذكرنا بان يلاحظ

العالم الاجزاء المعلومة جملة حال كونها مفصلة بان يخص كل واحد من تلك الاجزا بادراك له بالخصوص وانما زاده مفصلة لانها قد لوحظت اولا لا انها غير مفصلة اي غير مخصصة بالادراك الخاص بها ولذلك كان المجموع حيث روعي كل مع غيره شيا واحدا بسيطا من حيث الاتحاد في الملاحظة والحضور فالاجمال والتفصيل كما اذا علمت مسيلة ثم غاب عنها فاذا سيل عنها حضر علمها اجمالا بحضور تلك المسيلة بجميعها في قلب المسول وبحضورها يجد المسول قوة على تقريرها في الجواب وهذا هو العلم الاجمالي الذي يكون مبدا التفصيل تلك المسيلة فاذا اشرع في تقريرها فلا محالة يلاحظ كل جزء منها بخصوصه عند ذلك التقرير فهذا هو العلم التفصيلي وليس المراد بالاجمالي ادراك الكليات الذي هو مبدا الادراك تفاصيل هي جزييات تلك الكليات بل المراد الحضور مرتين اجمالي وتفصيلي على ما قررنا ولا استبعاد في حضور الاجزا في القلب حضورين اجمالي وتفصيلي وقد وجد مثل ذلك في الادراك الحسي وذلك كما اذا نظر الي الصحيفة فان الناظر الي الصحيفة يرا حروفها اولا جملة جميعها ثم اذا نظر اليها حرفا حرفا بان خص كل حرف بنظر حصل التفصيل في النظر فالعلم كذلك ثم اشار الي نحو ما ذكرنا مما يقع به الجواب عن بحث الامام الرازي كما سيورده فقال والمعلوم الحاصل في النفس بعلم الاجمال اي بالعلم الاجمالي صورة واحدة ذات اجزا تطابق الكل اي المجموع المعلوم بها وحصلت المطابقة بسبب ان كل جزء من الصورة في مقابلة كل جزء من المتصور لا انها صورة واحدة تطابق كل واحد من تلك الاجزاء على الانفراد ؏ وحاصله ان مطابقة الصورة في الاجمال من باب مطابقة المجموع للمجموع لا من باب مطابقة الشي الواحد لكل فرد كالمعنى الكلي يصدق على كل فرد او مطابقة جزي لجزي والمعلوم الحاصل في التفصيل صور عديدة في الحاصلة في الاجمال اذ كان على ظاهره من انها مستقلة بالادراك تطابق كل واحدة معنى يختص بها وقولنا مستقلة بالادراك الخ زدناه ليلا يرد ان كل جزء في الاجمال صورة مطابقة لمقابلها وانا لم

يرد

يرد لان الاجزا في الاجمال بادراك واحد ولكن هي اشيا متعدده اذ لم يجعل لكل ادراك خاص فعلى هذا ايندفع ما قاله الامام الرازي وهو انه قال ان ما قلتم من ان الصورة الواحدة هي الحاصلة في الاجمال ان كان على ظاهره من انها شي واحد طابق اشيا عديده فلا يصح اذ الصورة الواحده لا تطابق المختلفات وان كان المعنى انها واحدة من حيث وقوعها في النفس دفعة واحدة ولكن هي اشيا متعدده طابق كل واحد منها ما يختص به لم يصح التفريق بين التفصيل والاجمال اذ الصور المتعدده تكون تفصيلا ضرورة ان كل صورة ادركت مطابقة لمعناها ولا فرق في التفصيل بين الحصول الدفعي والترتيبي فان عنيتم ان الاجمال هو الحصول الدفعي والتفصيل هو الحصول الترتيبي اصطلاحا منكم فلا حجر فيه الا انه لا يصح حينيذ قولكم ان بين العلم بالقوة المحضة وبين العلم بالتفصيل رتبة اجمالية اذ لا اجمال في الحقيقة بل العلم الفعلي كله تفصيل الا انه تارة يكون دفعيا وتارة يكون ترتيبيا والكلام في وجود مرتبة معنوية لا اصطلاحية وحاصل بحث الامام ان الواقع في النفس في الاجمال ان كان صورة واحدة لم تطابق اشيا التي تزعمون ان الالتفات الى صورها هو التفصيل بعد الاجمال وان كان صورا عديدة فذلك هو التفصيل ولا فرق بينه وبين ما يحصل بالفعل من العلم الا في الحصول الدفعي والترتيبي وحاصل الجواب ان الواقع صورة واحدة تطابق من حيث المجموعية وانما تكون تفصيلا لو طابقت من حيث الجميع بان لا يلاحظ كل فرد بصورة مختصة به ولا يخفاك ضعف هذا لان الحاصل من الجواب في الفرق بين الحالين رعاية الاجتماع في علم واحد والافتراق بعلوم وهو ميل لكون الاجمال دفعيا ومقابله ترتيبيا واعلم ان العلم الاجمالي احالوا الفرق بينه وبين التفصيلي على الوجدان والحق ان الوجدان انما يشهد لما قاله الفخر الرازي واما ما مثلوا به من ان الانسان اذا سيل عن مسيلة كان علمها وغابت عنه حضرت جملة ثم يحضر تفصيلها فلا يتم به المراد لان الحاصل عند السوال بالوجدان قوة بها يستطاع الجواب كالملكة وتلك القوة تكون اما مع جهة من تلك المسيلة

لجزء منها او ملازمها واما مع نفسها جميعا ولا يصح كون الحاصل غير ذلك
بشهادة الوجدان فان كان الحاصل جهة من تلك المسئلة فلا اجمال علي
ما قرره قطعا وان كان الحاصل جميعها فلا تفصيل الا بالتعبير ولا عبرة
فيه في الفرق بين الاجمال والتفصيل وكذا ما ضرب به مثلا من شهود
الصحيفة اولا بالاجمال وثانيا بتفصيل الحروف لا يدل علي ما ذكر والان
المشاهد في الاجمال الوان الحروف واشكالها في الجملة والمشاهد في
التفصيل اوضاعها واشكالها الخاصة التي بها يتميز كل عن مماثله فالاول
شهود واحد قاصر علي البعض من اوصاف المشهود والثاني شهودات
متعددة غير قاصرة علي البعض فلم يتم البيان بذلك علي ما قرروا
فافهم فان الحق احق ان يتبع **المبحث الرابع** من مباحث الادراك
قيل اي قال الامدي **لا خلاف في جواز انقلاب النظري ضروريا وذلك بخلق**
الله اي بان يخلق الله **تعالى** العلم النظري في القلب بلا دليل لان القدرة صالحة
لذلك بالضرورة فيكون ضروريا وكان الامدي لم يعتد بقول الامام بمنعه
نظرا الي اختلاف الضروري والنظري بالذاتيات فلا ينقلب احدهما الاخر
قال وذلك ان النظري يفتقر بعد تصور الطرفين الي دليل والضروري لا يفتقر
ووصف الافتقار في الاول وعدمه في الثاني ذاتيان وانما لم يعتد به لظهور
عدم تسليم كون الوصفين ذاتيين اذ الافتقار وعدمه خارجان عن معقول
كل من العلمين من حيث كون كل منهما علما ولقصور دليله بعد تمامه علي
الاوليات دون المشاهدات وغيرها **وجوز القاضي عكسه** اي عكس ما تقدم
والعكس هو انقلاب الضروري نظريا فقال يجوز ان يكون الضروري نظريا
بحيث لا يدرك الا بالدليل وذلك **لتجانس العلوم** فاذا صح ان ينقلب احدهما
الاخر جاز العكس اذ لو تباينت حقيقتاهما لم ينقلب النظري الخ ويرد
بان احد المتماثلين قد يكون له لازم وجودي فلا ينقلب دون الاخر
والمراد بالتجانس هنا النوعية ولا شك ان افراد النوع الواحد يجوز
ان ينقلب احدهما الاخر بنفي مشخصاته وجعل بدلها مشخصات الاخر
وانما يتحقق تجانس العلوم **بناء علي كون المتعلقات والتشخصات**
من **العوارض التي ليست مقتضي الذات** بمعني انا انما نقول بتجانس العلوم

اذا بنينا علي ان تعلق هذا العلم الضروري بمعلومه كمنع الجمع بين الضدين
وتعلق ذلك العلم النظري بمعلومه كحدوث العالم وما صار به هذا العلم
الضروري شخصا او صنفا ككونه من هذا المجرب او كونه من صاحب الاحساس
مطلقا وما صار به ذلك النظري شخصا ككونه من هذا الشخص من هذا
الدليل او صنفا ككونه من كل ناظر في حدوث العالم مثلا عوارض لا تقتضيها
ذات المعلوم اي اذا بنينا علي ان الاختلاف في التعلق وما يوجب التشخص
لا يكون ذاتيا ولا مقتضي للذات وانما هو من العوارض التي لا تقتضيها
الذات امكن لنا ان نجعل العلوم من نوع واحد تختلف افراده **فيجوز** حينئذ
علي كل من افراد العلوم **ما يجوز علي الاخر** لان الافراد اذا اتحدت حقيقتها
جاز صيرورة كل نفس الاخر بنفي عوارضه عن الطاير واثبات عوارض
الاخر له وذلك **كما يجوز علي الانسانية التي في** ذات **زيد ما يجوز علي التي**
في ذات **عمرو** من كونها في جثة كجثة عمرو وعلي صفة كصفتها من علم وشجاعة
وكونها مخلوقة من فلان وفلانة مثلا فان هذا لا يمتنع بالنظر الي نفس
الانسانية وانما يمتنع بالنظر الي خارج كتعلق العلم وحصول الاتصاف
بالضد في كل منهما وقد علمت ان من الممكن في المتماثلات في النوعية ان
يكون لبعض الاشخاص لازم خارجي لا ينفك عنه مع وجوده وانما ينفك
عنه ان عدم اصلا فلا انقلاب **ومن قال** من الناس وهو الامدي في الجواب
عن كون التجانس يوجب صحة انقلاب كل الي الاخر انه **ولو سلم التجانس**
بين العلوم فلا يوجب صحة الانقلاب اذ **لا شك في اختلاف الانواع** بعد
الاشتراك في الجنس فلعل الاختلاف في النوعية يمنع الانقلاب وان وقع التشا
في الجنسية فهم ان المراد بالتجانس الاشتراك في الجنس وان القاضي يجعل ذلك
الاشتراك موجبا للتساوي المصحح للانقلاب **وذهل عن معني التجانس**
المراد للقاضي وهو النوعية كما تقدمت الاشارة اليه لان التجانس يطلق
علي ذلك في اصطلاح المتكلمين كاللغة والا فلا يخفي ان القاضي واضرابه
لا يجعلون الاشتراك في الجنس موجبا للتساوي في الحقيقة الذي يصحح
الانقلاب بل الجواب عما ذكر القاضي ومن تبعه ان يقال لهم ما تريدون
بقولكم ان التجانس اي النوعية توجب صحة الانقلاب ان اردتم صحة الانقلاب

وفي كل ضروري مطلقا كما تقدم بل فيما هو شرط للنظر اي شرط لكون العقل اهلا للنظر والاستدلال فان العقل لا يكمل بان يكون اهلا للنظر الا ببعض الضروريات واقلها التفريق بين الواجب والجائز والمحال والا امتنع الاكتساب به وانما منعوا انقلاب هذا الضروري بخصوصه للزوم الدور المحال ان جوز انقلابه وبيان لزوم الدور ان ما يتوقف كمال العقل عليه يجب تقدمه على ذلك الكمال وكل نظري يجب تاخره عن كمال العقل كساير النظريات لكنه يجب تقدمه على كمال العقل لانه شرطه فلو عاد نظريا لزم تقدمه وتاخره عن نفسه وهذا ظاهر ان فسر النظري بالذي يمكن اكتسابه بالفعل لانه حينئذ لا يمكن اكتسابه حتى يتقدم على نفسه واما ان فسر بما ليس بضروري فاللازم عليه ان لا يمكن اكتساب علم ما لا الدور لانه اذا عاد الضروري كله نظريا والنظري لا يكتسب الا بالضروري المكمل للعقل تعذر اكتسابه والقائل بهذا امام الحرمين ونقل ايضا عن القاضي كما نقل عنه الجواز مطلقا كما تقدم ويجب ان يحمل ما تقدم لئلا يكون انكارا لما لا يختلف فيه على ان كل ضروري بخصوصه يجوز انقلابه بالنظر الى ذاته لا لانه يجب ان ينقلب كل ضروري حتى لا يبقى ضروري اصلا لان هذا يوجب منع الاكتساب او الدور لكن حمل ما تقدم على هذا يقتضي ان بعض ضروري كاف على القول الاول ولو لم يكن مما يتوقف عليه النظر ولا معنى له اذ لا فايدة لضروري لا يكمل به العقل بالنظر للاكتساب فقد ظهر ان القول الاول للقاضي لا يظهر له وجه فتامل والخلاف الواقع بين المتكلمين في جواز استناد العلم الضروري الى العلم النظري وذلك بان يكون حصول الضروري مبنيا على حصول النظري ينبغي ان يكون لفظيا مبنيا على تفسير الضروري فان فسر بانه ما لا يتوقف على نظر اصلا فلا يستند الضروري الى النظري ويكون العلم الذي لا يحتاج الا الى تصور الطرفين حيث يستفاد الطرفان بالنظر نظريا لتوقفه على النظر التصوري وان فسر بما لا يتوقف على نظر تصديقي كان العلم الذي يحتاج الى تصور الطرفين بالنظر ضروريا ولم يبق محل للنزاع لان من اصطلح على التفسير الاول يسلم له الاخر بناء على ذلك التفسير ان ذلك العلم نظري ومن اصطلح على الثاني سلم

وانه لا يمتنع ذلك الانقلاب بوجه من الوجوه فلا يقتضيه التجانس ولو سلم لصحة ان يكون في الافراد مانع من جهة التشخص عارض لازم لها على ما ذكرناه قريبا
جانب

وقد ذكر الامدي ان التشخص قد يمنع كالنوعية حيث فهم التجانس على غير هذا وان سلمتم ان الانقلاب قد يمتنع لعارض تشخص وانما معنى الجواز ان الانقلاب ممكن بالنظر الى حقيقة العلم النوعية لانها تتحقق في كل فرد بتمامها من غير ان تقتضي المنع لذاتها فهذا لا نزاع فيه وانما النزاع في ان الضروري هل يجوز ان ينقلب بالنظر الى ذاته في كل حال وفي كل تشخص ومع كل عارض نظريا اولا وكذا العكس ومنعه الجمهور اي منع الجمهور من المتكلمين انقلاب الضروري نظريا مطلقا اي من غير تفصيل باتي وذلك لاستحالة الخلو من الضروري مع التوجه وحصول شرايط ذلك الضروري بمعنى ان الجمهور قالوا لو جاز انقلاب الضروري نظريا جاز في كل فرد من افراده لاستواء حقيقة افراد الضروري لكن جواز الانقلاب في كل فرد محال فانا لو فرضنا اننا توجهت نفسه للحكم بمنع اجتماع الضدين مثلا بعد حصول شروط الحكم من تصور الطرفين جزم بالضرورة بمنع الاجتماع بلا حاجة للدليل وانكار نحو هذا مكابرة فهذا الفرد من الضروري لا يمكن انقلابه فكذا غيره لاستوا الحقيقة ولكن هذا الدليل عول فيه على الوجدان بمعنى انا نجد الحكم بعد شروطه ضروريا فيرد بان الوجدان لا يقوم دليلا على الخصم وبعد تسليمه فالوجدان انما يحكم بعدم الوقوع لا بالاستحالة التي هي المدعاة وبعد تسليم الاستحالة فحكم الوجدان بان هذا لا ينقلب انما ذلك ما دام ضروريا عنده ولو انقلب ادرك الوجدان كونه نظريا لم يحكم بالمنع حينيذ وذلك انه لما ادرك ضروريته اولا حكم بالمنع ما دام كذلك ولو انقلب انعكس الادراك وليس كلامنا في ان الضروري ما دام ضروريا لا ينقلب فان هذا امر معلوم وادعا ان الوجدان حكم بان هذا العلم بذاته لا ينقلب لا من جهة كونه ضروريا لا دليل عليه لان سبب الحكم كونه اذا التفت اليه بلا دليل وهو معنى الضرورية فحكمه انما هو من جهة كونه ضروريا فليتامل ومنعه بعضهم اي منع بعض المتكلمين انقلاب الضروري نظريا ولكن ذلك المنع

له الاخر بنا على اصطلاحه كونه ضروريا فاذا كان هذا هو محل النزاع لم يظهر
فيه اختلاف معنوي بل اصطلاحي وهو عايد الى التسمية واللفظ وانما قال
يشبه ولم يجزم بكونه لفظيا لان ظاهر استدلال المختلفين ان محل النزاع ليس
هو العلم التصديقي الحاصل بعد تصور الطرفين بالنظر بل محله هو تصديق
ضروري يكون مستند التصديق نظري فان من ادعى عدم الاستثنا قال لانه
لو توقف الحكم الضروري على النظري المتوقف على النظر كان الضروري متوقفا
على النظر فلا يكون ضروريا هذا خلف ومن ادعى صحة الاستثنا قال من المعلوم
ان الحكم بمنع اجتماع الضدين ضروري وهو متوقف على اثبات وجودهما
في الخارج اذ الحكم عليهما بذلك يتوقف على تحققهما واثبات وجودهما قد يكون
بالدليل فقد صح توقف التصديق الضروري على التصديق النظري ولكن
هذا الدليل مردود بان الحكم بمنع الاجتماع لا يتوقف على ثبوت الوجود في
الخارج بل على التصور فلا وجه له لوضوح فساده اذ الحكم على الشي فرع تصوره
لا فرع وجوده الا ان يرد الى معنى ان الحكم بمنع الاجتماع يتوقف على وجود
التصور والتصور قد يكون نظريا فيكون المستدل الاول في جهة التصديق
وهذا في جهة التصور فان فسر الضروري بما لا يتوقف على تصديق نظري
فالحق ما قال الاول فقد ظهر بهذه الاعتبارات كلا يراعي اصطلاحا عنده
بنا على حمل الثاني على ما يصح فان اعتبر ظاهر الخلاف فهو معنوي وان رد
الى ما يصح فهو لفظي ولذلك قال يشبه **المبحث الخامس**
من مباحث الادراك اتفقوا على ان العلم القديم واحد تعلق بمتعدد لا ينحصر
وشذ من ادعى تعدده بتعدد المعلوم واختلفوا **هل يتعدد العلم الحادث**
بتعدد المعلوم اولا فقال **الشيخ** ابو الحسن الاشعري **وكثير من المعتزلة نعم**
اي يتعدد بتعدد المعلوم لزوما **لان التعلق** اي تعلق العلم بالمعلوم **داخل فيه** اي داخل
في حقيقة العلم اذ لا يتعقل الا بالتعلق واذا كان داخلا وجب ان يكون لكل
معلوم تعلق ضرورة ان تعلق العلم بهذا المعلوم خلاف تعلقه بذلك لان
النسبة الى منسوب اليه خاص خلاف النسبة الى اخر فاذا تعقل تعدد
تعدد نسبة التعلق باعتبار المعلوم تعدد افراد العلوم لان الصفة
الذاتية للشي اذا تعددت تعددت افراد ذلك الشي فان الناطقية اذا

تعددت

تعددت تعددت افراد الانسانية والا لزم ان تكون ناطقيات لانسانية واحدة
وهو غير معقول **وقيل لا** يتعدد العلم بتعدد المعلوم اي لا يلزم ان يتعدد بتعدده
بل يجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومات عديدة لان التعلق خارج عن حقيقة
العلم فيجوز تعدد التعلق والعلم واحد كما في العلم القديم ولا يلزم من كونه
لا يتعقل الا بالتعلق كون التعلق نفسه او داخلا فيه لاحتمال ان يكون التعلق
لازما بينا **فهو** اي فالاختلاف في لزوم التعدد وعدمه **فرع الاختلاف في**
تفسير العلم فمن فسره بانه صفة ذات اضافة جوز تعلق العلم الواحد بمتعدد
كما في القديم لان التعلق حينيذ خارج ومن فسره بالنسبة الكشفية التي هي
بين العالم والمعلوم منع اتحاد العلم عند تعدد المعلوم ضرورة ان النسبة التي
بين العالم وهذا المعلوم ليست هو نسبته لاخر والا اتحد المعلوم لتحقق التخالف
بين النسبتين باعتبار المعلوم فلا يكون معلوم كل نسبة الا واحدا وظاهر
هذا ان القول بالتعدد لا يمكن بنا على ان العلم صفة ذات اضافة وقد
قررناه بما يقتضي امكانه على ذلك البنا كما هو ظاهر عبارته حيث قال
لان التعلق داخل فيه لانه يقتضي ان العلم شي دخلت فيه النسبة وليس
ذلك الشي الا الصفة الزايدة على النسبة ويحتمل ان يزاول الكلام الى اخره
وهو مقتضى كلام الشوح فيكون المراد بالنسبة كون العالم انكشف له
المعلوم والتعلق كون ذلك العلم لا يعقل الا بمعلوم او يكون المراد بالدخول
كون التعلق الذي بين العالم والمعلوم نفس العلم وعلى كل حال فالعبارة
غير محررة والذي فرع الخلاف على التفسير هو الامام الرازي ورد عليه
انا بعد ان نسلم ان العلم صفة ذات اضافة ونجعل الاضافة خارجة فغاية
ما يقتضيه ذلك امكان اتحاد العلم مع تعدد المعلوم بالنظر الى حقيقة العلم
وهو مسلم وانما الكلام في صحة الاتحاد مطلقا وهو غير مسلم لجواز ان
يمنع من صحة الاتحاد مانع خارج عن حقيقة العلم **وقيل يتعدد** العلم بتعدد
المعلوم لزوما **ان كانت المعلومات نظريين** لان المعلوم النظري لا يحصل
الا بنظر واستدلال فان توصل الى علم كل من المعلومين بنظر اختص به
ذلك العلم فقد حصل المدعى وهو تعدد العلم بتعدد المعلوم وان توصل
الى ذلك بنظر واحد حصل باثره علم واحد تعلق بمعلومين لزم اتحاد

النظر مع اختلاف المتوصل اليه ونحو علم المعلومين لان علم هذا المعلوم خلاف
علم ذلك ولا يصح ذلك ضرورة ان النظر المودي الي العلم بوجود الصانع خلاف
النظر المودي الي العلم بوحدته مثلا وان توصل الي ذلك العلم بنظرين لزم
اجتماع نظرين في علم واحد ولا معني له لان كل نظر مفضيا للاخر كما تقدم فلا
يجتمعان ايضا والمتاخر تحصيل الحاصل والي هذا اشار بقوله لئلا يلزم
اجتماع النظرين في علم واحد ولا يخفاك بعد فهم ما حررناه ما في عبارته من
الايجاز المخل ورد هذا الاستدلال بانا نختار انه توصل الي علمين بنظر واحد
ولا استحالة فيه لجواز ان يحصلا اي العلمان بنظر واحد كما علما اي المعلومان
بعلم واحد الا تري ان النظر يحصل به العلم بالنتيجة والعلم بانتفاء المعارض
وكون الحاصل بعده علما لا جهلا وهو اي هذا الرد ضعيف لانه لا يتم الا اذا
سلم جواز تعلق علم واحد بمعلومين كما تقرر به وهو محل النزاع وفي هذا
التضعيف ضعف لان النظر علي مذهب الخصم والمعتمد في الدليل هو حصول
علمين فاكثر بنظر واحد وهو صحيح كما ذكرنا في النتيجة ونفي المعارض وكون
الحاصل علما وذلك يقدح في المقدمة القايلة ان حصول علم بمعلومين
عن نظر واحد لا يصح تامل وقال القاضي الباقلاني والامام الرازي يتعدد العلم
ان وما اذا كان المعلومان مما يجوز انفكاك العلم بهما اي مما يجوز ان يعلم كل منهما
ويحضر في القلب دون الاخر كالملزوم مع اللازم الغير البين او كالمتباينين
بخلاف ما لا يعلم الا مع الاخر كاللازم البين مع الملزوم فيصح ان يعلما بعلم واحد
والا يتعدد العلم في المعلومين الذين يمكن انفكاك العلم بهما بل اتحد فيهما
لزم جواز انفكاك الشي عن نفسه لان المعلومين المنفكين اذا علما بعلم واحد
والفرض انه يجوز انفكاكهما في العلم فعند الانفكاك يصير العلم الواحد علمين
فاحد العلمين انفك عن نفسه اذ هو مع الاخر شي واحد ورد هذا الدليل
بانه اي ما ذكر انما يلزم لو بقي حال الانفكاك ذلك العلم وصار الاخر منفكا
عنه وهو نفسه اذ لا يجوز اجتماع المثلين ونحن لا نسلم ذلك البقا وتلك
الصيرورة بل اذا علما بعلمين حال الانفكاك فلم يعلما بعلم واحد واذا علما
بالواحد فلم يعلما بعلمين فمعني جواز التعدد انه حال الاتحاد يجوز ان ينتفي
عنه ذلك الاتحاد بخلف المتعدد المتحد لان المعلوم المتعدد قد يعلم تارة

بعلم واحد وتارة اخري بعلمين فلا يلزم تعدد العلم بتعدد المعلوم المنفك
وانما يلزم لو تحقق اللازم المذكور وهو انفكاك الشي عن نفسه وقد تبين انه
غير لازم فان اريد بالمنفكين ما لا يعلما الا بعلمين فلو اتحد العلم صار المتعدد
متحدا فهذا هو المتنازع فلا يجعل جزا من الدليل وذلك ظاهر ثم عند التعدد
اي عند تعدد العلم باي وجه تعدد هل كل علم مماثل للاخر سوا كانا معا من
قبيل التصور او من قبيل التصديق او مختلفان او تارة يختلفان وتارة
يتماثلان باعتبار المحل او المتعلق فيه كلام اشار الي ذلك بقوله
فالعلمان اي اذا تعدد العلم بان كان منه فردان فاكثر فالعلمان المتعلقان
بالمعلومين مختلفان في الحقيقة وان تماثل ذلك المعلومان كعلم زيد
بهذا البياض وعلمه بذلك البياض والمتعلقان بمعلوم واحد كعلمه
بقيام زيد فغفلت عنه حتي نسيته ثم علمت به ايضا هما متماثلان
لاتحاد معلوميهما وسوا اتحد وقت المعلوم بان لم يقع الا مرة او وقع مرارا
ولم يعلم منه الا ما وقع في وقت معين او اختلف وقته كان يقوم زيد
اليوم فعلمته ثم يقوم غدا فعلمته وقيل انما يكونان متماثلين ان اتحد
وقته اي وقت المعلوم بان علم مرتين في وقتين ان زيدا قام امس ومن
المعلوم ان التعدد عند اتحاد وقت المعلوم انما يتصور ان اختلف وقت
نفس العلم كما اشرنا اليه واما ان اتحد وقت العلم واتحد وقت المعلوم
فلا تعدد الا عند اختلاف محل العلم والكلام الان في اتحاد محل العلم
ونبته علي ما اذا اختلف المحل والا بان لم يتحد وقت المعلوم بل تعدد
كقيام زيد امس وقيامه اليوم فعلما بعلمين اختلفا اي اختلف العلمان
ضرورة اختلاف المعلوم باختلاف الوقت اذ القيام الواقع من زيد اليوم
خلاف الواقع امس ونقدم ان العلم يتعدد بتعدد المعلوم وان كان
المعلومان متماثلين ولا يقال اختلاف وقت المعلوم لا يعدد كوجود زيد
في وقت مع وجوده في وقت اخر لانا نقول وجود زيد اي ذاته لا يتعدد
بتعدد الاوقات بخلاف نحو القيام والقعود فيتعدد بالوقت ولان المعلوم
اذا كان فعلا وقع في وقت فانما علم من جهة كونه واقعا في ذلك الوقت
وبه خالف غيره فقد دخل الوقت في ذلك المعلوم واذا وقع في وقت اخر

من
دخل ذلك الوقت فيما علم انه والوقتان مختلفان فيلزم اختلاف المعلوم
لاختلاف جزئيهما بخلاف ذات زيد فلم يدخل الوقت في معلوميتها اذ لا يتعلق
الغرض بوقتها من حيث انها ذات بخلاف الفعل فانه زماني هذا كله اذا اتحد
محل العلم واما اذا اختلف كعلم زيد بحدوث العالم وعلم عمرو به فان قلنا ان
كون كل في محله المخصوص ذاتي له فهما مختلفان والا فمثلان وعلى اختلافهما
فمن باب احرى اذا تعدد المتعلق ولو بالوقت وعلى تماثلهما يجري فيه ما قيل
من تعدد المتعلق او اتحاده مع اتحاد المحل ولا يخفاك ما في كلامه من الايجاز
الذي لم يدرك منه جميع تفاصيل المسئلة وقد ظهرت بما قررنا فتامله
المبحث السادس من مباحث الادراك **محل العلم هو القلب** لا الدماغ كما
قيل **بدليل السمع** قال الله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب
وقال تعالى فتكون لهم قلوب لا يعقلون بها افلا يتدبرون القران ام على
قلوب اقفالها وفي الحديث قليلة فقه قلوبهم الى غير ذلك فاختص العقل
بالدليل السمعي بالقلب وذلك بتخصيص الله تعالى وجعله فيه **وان جاز**
ان يخلقه الله تعالى في اي جوهر شاء الا ان الظاهر باعتبار ما تقتضيه القواعد
ان ليس المراد بالقلب هو ذلك العضو المخصوص من حيث هو بل ما فيه
من الروح بناء على انه غير عرض بل جوهر سار في البدن وانما كان هذا
هو الظاهر لان تلك المضغة لجميع الحيوانات ولا عقول لها وتخصيصها
بالذكر لان بتوسطها ومنها يحصل العقل في الروح **وعند الفلاسفة**
ان محل العقل هو **النفس الناطقة** المجردة عن الحلول في الجسم وسريانها
فيه فليست في مادة الجسم بالحلول بل تعلقت به تعلق التصرف والتحريك
الا انه اي العقل الذي هو عندهم في النفس هو في ادراك الكليات
بلا توسط شيء من الالات الجسمية ومعانيهما **وفي** ادراكها به **الجزئيات**
بتوسط الالات كالعين في المبصرات والاذن في المسموعات واللسان
في المذوقات الى غير ذلك **وسيجيء** ان شاء الله تعالى **لذلك زيادة بيان**
وتحقيق في مباحث النفس **المبحث السابع** من مباحث الادراك
العقل الذي هو مناط التكليف حتى ان فاقده لا يتوجه اليه التكاليف
اصلا اختلفوا في معناه **فقال الشيخ ابو الحسن** الاشعري **هو العلم ببعض**

الضروريات وهي الكليات البديهية التي بها يتوصل بها لاكتساب النظريات كالعلم بان
الجزء اعظم من الكل وان المحال ليس هو الممكن ولا الواجب وبالعكس بعد تصور معاني
الثلاثة وان الضدين والنقيضين لا يجتمعان ولا يشترط في عقل التكليف جميع
الضروريات واللازم ان من لم يحصل له بعضها لعدم التجربة او لعدم الاحساس
لا يكلف وانما جعل العقل نفس العلم الضروري باعتبار البعض لانه لو كان العقل
غير العلم مطلقا صح ان يكون يوجد كل من العلم والعقل بدون الاخر لتباينهما
فيصح ان يوجد عالم بلا عقل وعاقل بلا علم وهو باطل فدل على ان العقل
هو نفس العلم على الوجه المذكور ورد هذا الاستدلال بان المتغايرين قد
يتلازمان كالجوهر والعرض والعلة والمعلول فلا يلزم من تغاير العلم
والعقل وجود احدهما بدون الاخر ثم لو سلم اللزوم فلا يسلم بطلان
اللازم وهو وجود احدهما بدون الاخر لصحة ان يوجد عاقل بلا علم كما في
النائم فانه عاقل ولا علم له ولكن لا يخفى ان التزام وجود العقل بلا علم
ضعيف وما ذكر في النائم لا يتم اذ لا يسلم ان النائم يثبت له في حالة النوم
عقل اذ لا يقال عقلت في نومي كذا وكذا **وقيل** ليس العقل نفس بعض
العلوم الضرورية بل هو **القوة التي تحصل للعاقل عند ذلك** اي عند
حصول تلك العلوم الضرورية التي هي **بحيث يتمكن** صاحبها **بها** اي بتلك
العلوم الضرورية بواسطة تلك القوة **من اكتساب النظريات** بمعنى ان
العقل هو قوة في النفس تكون تلك القوة مع العلوم الضرورية ليتمكن لها
ان تكتسب النظريات بتلك الضروريات للعلم بتوقف النظريات على الضروريات
فلا تستقل بها تلك القوة بدون العلوم الضرورية **وهو** اي وهذا الذي
ذكرنا من ان العقل هو القوة الخ هو **معنى الغريزة** اي معنى قول الامام
الرازي ان العقل هو الغريزة **التي يتبعها العلم بالضروريات** اي لا تخلو من
علم الضروريات **عند سلامة الالات** والحواس التي هي مبدا اكثر الضروريات
واما اذا لم تسلم الحواس لم يتبعها من الضروريات الا ما لا يتوقف على تلك
الالة الغير السالمة **و** هو ايضا معنى قول بعضهم العقل هو **القوة التي يميز بها**
بين الامور الحسنة والقبيحة اذ التمييز بين القبيح والحسن لا يكون الا الذي علم
بالضروريات فيعلم بها ما يؤذي وما ينفع وما يضر في العاجل والاجل وليس

المراد التميز بين كل قبيح وحسن بل المراد ما هو قبيح يدرك قبحه كل احد من العقلا
او حسنه كذلك ولاشك ان ذلك يستلزم وجود الضروريات مع تلك القوة فيعود
هذا الي ما تقدم وهو ظاهر ومنها اي من الكيفيات النفسانية الاراده
وفيها مبحثان الاول في تفسيرها وما قيل فيه الاشبه ان معناها واضح عند
العقل وضوحا لا يفتقر معه الي تفسير الا لافادة العبارة لعسر التعبير عن كنهها
بما يجمع الافراد ولذلك ترد الاعتراضات علي تفاسيرها فتركها ايسر وهي تغاير
الشهوة اذ الاراده قصد الشي فتختص بفعل القاصد والشهوة ميلان النفس
لامر ما فلا تختص ولهذا التغاير قد توجد احداهما دون الاخري يريد الانسان
ما لا يشتهيه كارادته اكل دوا مر لا يشتهي وبالعكس اي قد يشتهي ما لا يريد
كاشتهاءه اكل طعام لزيد ولا يقصد اكله لما فيه من الضرر وكذا الكراهة المقابلة
للاراده مع النفرة المقابلة للشهوة مختلفان فقد تنفر النفس من الشي ولا تكرهه
اي لا تتركه كاكل الدوا المر وقد تكرهه بتركه ولا تنفر عنه كاللذيذ الذي يخاف
منه فيتركه الانسان وجمهور المعتزلة علي انها اي الاراده هي اعتقاد النفع
في الفعل المراد او ظنه فيه او هي ميل يتبعه اي يتبع ذلك الاعتقاد او الظن
وهما قولان عندهم استدل قايل الاول بان نسبة القدرة الي كل من طرفي الفعل
علي السوا فلا بد في الفعل من مرجح ومعلوم انه اذا اعتقد في احد طرفيه نفعا
او ظنه ترجح عند الفاعل بذلك فياتي فيه بقدرته ولا نفني بالاراده الا المرجح
وهو ذلك الاعتقاد هذا في حق المخلوق واما الخالق فلا يقاس عليه لانتفاء
الجامع الا انهم يجعلون علمه بمنزلة اعتقاد المخلوق واستدل قايل الثاني
بان الميل بعد الاعتقاد المذكور هو الذي يفعل فيه الفعل ويترجح به اذ كثيرا
ما يعتقد القادر النفع في الفعل او يظنه ولا يفعل ذلك الفعل الا بعد الميل
فاذا كان الفعل انما يلزم الميل فهو الاراده والا لزم وجود الاراده بلا فعل
واجيب عن دليل الثاني بانا لا نجعل الاعتقاد مطلقا مرجحا للفعل بل ان
يعتقد القادر فيه نفعا او لغيره ممن يحب خيره مع كون الفعل النافع واصلا
الي احدهما بلا عسر ولا مانع من تعب او معارضة ومعلوم ان الفعل يقع
علي هذا الوجه بلا ميل فدل ذلك علي كفاية الاعتقاد في الفعل عن الميل
فلا يكون الميل اراده ضرورة ان الميل انما يكون للفعل ان كان ثم مانع

من

من تعب ومعارضة كالشوق انما يحصل في المحبوب لمانع واما اذا انتفي المانع
فلا شوق وكذا اذا انتفي العسر هنا فلا يحتاج الي الميل هذا تحرير كلامهم هنا
والحق ان الاول يلزمه ان يفعل متي اعتقد بلا عسر او معه من غير شرط
الميل مطلقا لان الاراده يلزمها الفعل وهذا لا يسلم ضرورة صحة الترك
مع الاعتقاد وكون الحصول بلا عسر فاحري بعسر الا ان يتكلف جعل الميل
شرطا في بعض الاحيان ولا يخفي بعده والثاني يلزمه ان الفعل لا بد ان
يكون معه الميل ولو لم يمانعه عليه شي والا لزم صحة وجود الفعل بدونه
فلا يكون اراده وله ان يلتزم ذلك بان يريد بالميل انبعاث النفس الي
الفعل لا بشرط الشدة والاشتياق فيصح بدون ممانعة فتامله وعندنا
اهل السنة ليس ذلك الاعتقاد وذلك الميل شرطا لتحققها ووجود الفعل
معها فضلا عن ان يكون احدهما نفسها وانما قلنا ليس احدهما شرط
الاراده ولا نفسها لما اي لسبب ودليل هو ان الهارب من السبع مثلا اذا
عرض له طريقان ينجو منه بكل منهما علي السوا فانه يسلك احد الطريقين
المستويين في النجاة وفي السهولة والصعوبة وغير ذلك ولاشك انه انما سلك
احد الطريقين بارادته من غير اعتقاد نفع في احدهما دون الاخر لاستوايهما او
وجود ميل لاحدهما يتبعه اي يتبع ذلك الاعتقاد ومثل الهارب علي الوجه
المذكور في الدلالة علي ثبوت الاراده من غير اعتقاد نفع في الفعل ولا وجود
ميل له الجايع ياخذ احد الرغيفين المستويين والعطشان ياخذ احد الانايين
المملوين ما وما قيل في ذلك من ان المرجح وجد في الفعل لاحد الطريقين
او الرغيفين او الانايين الا انه لضيق المقام نسي العقل الوجه الذي به رجح احد
الامرين بما لا يلتفت اليه لانه التزام شي لا تحقق له ولو بالوجدان والوهم
ولان الغرض التساوي من كل وجه وهو ممكن بالضرورة وادعا الضرورة
في وجود المرجح غير مسموع مع انها تقابل بضرورة تحقق التساوي في نحو
هذه الامثلة وتحقيق وقوع احد الامرين بلا مرجح سوي الاراده ثم نبه
علي ان ما توهم بعضهم في تفسير بعض الاصحاب الاراده لا يصح فقال
وما ذكره اصحابنا اهل السنة في تفسيرها من انها هي صفة بها يرجح الفاعل
احد مقدوريه من الفعل والترك بنا علي ان الترك فعل لا يفيد اي هذا

التفسير ولا يفيد **مغايرتهما للاعتقاد او الميل** الذين فسروها باحدهما المعتزلة
على ما تقدم كما لا يفيد انهما نفسهما **وكذا لا** يفيد هذا التفسير **كون متعلقهما**
لا يكون الا **مقدورا** للعبد وانما لم يفد ما ذكر احد الامرين كما فهمه
بعضهم لان قولنا هي صفة ترجح احد المقدورين ليس فيه دلالة على ان تلك
الصفة ليست اعتقادا ولا ميلا بل يصح ان تكون هي الاعتقاد او الميل او
غيرهما اذ كل منهما صفة وكونها للترجيح لا يقتضي اخراجهما لاحتمال ان يكون
الترجيح باحدهما فلم يفد ذلك التفسير كونها غير الاعتقاد والميل ولا كونها
نفسهما فالتفسير لا ينافيهما كما لا يقتضيهما وليس فيه ايضا دلالة على انها
لا تتعلق الا بالمقدور اذ لا حصر في الكلام فيصح ان تكون الصفة التي بها
يقع الترجيح للفعل متعلقة بغير الفعل ايضا كما تتعلق به والحصر في الكلام
انما هو باعتبار ان غيرها لا يقع به الترجيح لا انها لا يقع بها غير الترجيح
فعلى هذا يصح ان تتعلق الارادة بغير المقدور كالموت والحياة وكذا ضدها
وهي الكراهة وان تتعلق كل منهما بنفسها وان كانت غير مقدورة وبعضهم
حمل الكلام على افادته انها لا تتعلق الا بالمقدور وفرعه على ذلك
ليبطل به ما نقل عن بعضهم من **ان متعلق كل** من الارادة والكراهة قد يكون
نفس كل منهما او ضدها ولو لم تكن هي ولا ضدها مقدورة فيكون
متعلق الارادة **ارادة او كراهة** ومتعلق الكراهة ارادة او كراهة
قال وهذا هو الذي يفيد تفسير اهل السنة لها فقول من قال تتعلق
كل منهما بنفسها او بضدها لا يصح لعدم مقدورية الارادة والكراهة
الا ان يحمل ذلك على انه يجوز اذا اقدر الله تعالى العبد على ارادته
وكراهته ويكون دفع التسلسل اللازم على تعلق الارادة بالارادة
ان العبد يجعل قادرا على ارادة مخصوصة بفرد اخر من الارادة مخلوق
في العبد لا ان كل ارادة تراد حتى يلزم التسلسل وقد علمت ان هذا لا يحتاج
اليه لان الكلام لا يفيد اختصاص الارادة بالمقدور فيصح ارادة الارادة
كارادة الشهوة بخلاف شهوة الشهوة فلا تكون الا بمعنى الارادة لان
الشهوة لا تشتهى ضرورة انه انما يشتهى المستطاب والشهوة نفسها
لا تستطاب فشهوة الشهوة معناها ارادة الشهوة بخلاف ارادة الارادة

اوالكراه

او الكراهة او كراهة الكراهة او الارادة فانه صحيح مع بقاء كل منهما على معناها
ولا يلزم من ذلك كون الشيء مكروها مرادا اذ لا يلزم من ارادة الكراهة ارادة
المكروه كما لا يلزم من تعلق الارادة بالضرب مثلا تعلقها بالمضروب وكذا لا يلزم
من كراهة الارادة كراهة المراد لان تعلق الصفة بالفعل لا يستلزم تعلقها
بذات صاحب الفعل ولذلك يصح ان يقال اردت ان اكره زيدا ولم اجد السبيل
الى كونه مكروها لاحسانه فافهم وفي هذا الكلام ان شهوة الشهوة لا تكون
الا اذا كانت مجازا عن الارادة وذلك ان نقول انما يلزم ذلك ان لو خصت الشهوة
بالمتلذذ به لذاته وان جوزنا انه يشتهي الشيء لكونه يؤدي الى المتلذذ
به جاز ان تتعلق الشهوة بشهوة طعام لزيد مثلا وفيه ايضا ان الارادة تتعلق
بفعل الغير كالموت والحياة ونفس الارادة وتتعلق بالترك وفي ذلك
بحث لان الارادة وان كانت في العبد غير مؤثرة عندنا يجب ان تكون
على نمط ما يؤثر بحيث يكون مراده في طوقه فاذا لم يكن في طوقه
عادت محبة او شهوة وكذا تعلقها بالترك ولو قيل انه فعل اصطلاحا
لبعض الاصوليين لا يتحقق الا بمعنى انه لا يريد فعلا اذ لا فعل في الترك
على التحقيق وينبغي ايضا ان يعلم ان لا معنى للكراهة الا عدم ارادة
الفعل فكون الكراهة متعلقة فيه تسامح اذ متى اريد بالكراهة امر
وجودي لم يتحقق الا بمعنى البغضة والنفرة او ما يكون من قبيلهما
فليتامل ثم اشار الى مذهب الفلاسفة في الارادة فقال **والفلاسفة**
لما زعموا ان الواجب تعالى عن قولهم علوا كبيرا **يوجب** الاشياء ويقتضيها
بلا امكان الترك **وتعظموا الشناعة نفي الارادة عنه** اي عن الواجب تعالى لانهم
في ذلك الحقوا فعله بافعال الجمادات كفعل المطر في النبات وغير ذلك
حاولوا دفع الشناعة بتفسيرها بما لا ينافي الايجاب الذاتي **فزعموا انها نوع**
من العلم اذ العلم لا ينافي الايجاب بالذات بخلاف الاختيار الذي هو ترجيح
لاحد المتقابلات على الممكن قبل وجوده فانه لا يكون الا بحدوث الممكن
والايجاب بالذات مع الحدوث **ففسروها بالعلم** اي بانها علم **بما هو عند العالم**
كمال وخير اذ الواجب لا يفعل بالايجاب الذاتي الا الكمال والخير دون النقصان
والشر لحكمته وجماله والمخلوق العالم لا يفعل الا ماله فيه نفع وهو كمال في حقه

او يكون اي وضرورها انه يكون الفاعل عالما بما يفعل اذا كان ذلك العلم سببا
لصدوره اي صدور الفعل عنه وذلك بان يكون كما لا وخيرا اذ لا تقتضي ذاته
الا الكمال والخير لها وكمالها فلا يناسبها في الاقتضا الا ذلك والمخلوق
انما يكون علمه سببا اذا كان له فيه نفع واما اذا اعلم الشي ولم يكن علمه
سببا لفعله لكونه ليس بالصفة المذكورة فلا يسمي ذلك العلم ارادة وانما
يكون العلم المذكور ارادة اذا كان العالم بذلك الفعل غير مغلوب ولا مكره
علي ذلك الفعل وهذا التفسير يشمل ارادة المخلوق عندهم علي ما قررناه
ويقرب من قول المعتزله هي اعتقاد النفع اذ ما فيه النفع لا يكون الا كمالا
ثم كما ورد عليهم في تفسيرها بالعلم انها لو كانت نوعا من العلم اختصت
بذوي العلم من الحيوانات وليس كذلك فان من حقيقة الحيوان مطلقا
عندهم انه متحرك بالارادة ولو لم يكن عالما كالدواب ذكروا لها جوابا عن
ذلك معنى اخر به تكون مشتركة بين جميع الحيوانات فقالوا لا يغتر اختصاصها
ببعض الحيوانات علي هذا التفسير لانه لعاسمي اخر اعم من المذكور وهو انها
حالة ميلانية توجد للانسان وغيره من الحيوانات فهذا اعم باعتبار
الحيوانات لصدق الاول علي بعض الحيوانات فقط كما يصدق عندهم علي
الواجب تعالي ايضا وهو انها العلم وصدق هذا علي كل حيوان ولو بهيم باعتبارها
وان كان لا يصدق علي الواجب تعالي فيكون الحاصل ان بين تفسيرهم
للاراده عموم من وجه فالاول صادق علي الواجب وذوات العلم من الحيوانات
وهذا صادق علي جميع الحيوانات دون الواجب تعالي وانما عمت الحالة
الميلانية الحيوانات جميعا دون الباري لان الميلان يكون حتي للبهايم
بميل الي الرعي وهو حادث لا يتصف به الواجب ولا يخفي ان هذه الامور
تحكمات خارجة عن العرف واللغة الجا اليها سو الاعتقاد وهو ان الباري
تعالي موجد لا مختار وسياتي ان شا الله تعالي ابطال ذلك عليهم

المبحث الثاني من مبحثي الاراده ارادة الشي عند الشيخ
الاشعري هي نفس كراهة ضده اي منافيه فارادة السكون مثلا هي
نفس كراهة ضد السكون الذي هو الحركة وانما سميت باسمين باعتبارين
بمعني ان الصفة واحدة تسمي باعتبار مرجح الوقوع ارادة وباعتبار مرجح

الشي

الشي كراهة والا بان لم تكن ارادة الشي كراهة لضده فكانت غيرها والغيران
ساوي مغايره في الاوصاف النفسيه وهي التي لا يتحقق الشي في الوجود الذهني
وفي الخارجي الا بها كالبياضين في وصف البياض فهما مثلان وان لم يساوه فان كان
منافيا له لذاته فهما ضدان كالسواد والبياض وان لم ينافه فهما خلافيان
كالسواد والحلاوة فقد لزم انه لم تكن الارادة نفس الكراهة المذكورة ان تكون
بالنسبة اليها احد هذه الامور الثلاثة وهي الضد والمماثل والمخالف فان كانت
مضادة لها او مماثلا لها فلا يجامعها اذ لا يصح اجتماع المثلين والضدين في محل
واحد علي ما تقدم لكن يجامعها ضرورة فلا تكون احد هذين او مخالفا اي وان
كانت مخالفا لها حينيذ يجامع ضدها الذي هو ارادة للضد المكروه
بعينه اذ ذلك شان المتخالفين فان السواد والحلاوه خلافيان فيجامع احدهما
ضد الاخر فيكون السواد مع ضد الحلاوة وهي الحموضه مثلا وتكون
الحلاوه مع ضد السواد كالبياض كما يكون كل منهما مع خلاف الاخر كالسواد
يكون مع الرايحة والحلاوه معها واذا كان شان الخلافيين صحة وجود احدهما
مع ضد صاحبه فلو كانت ارادة الشي خلافية لكراهة ضده لزم صحة مجامعة
الاراده ضد تلك الكراهة ومن المعلوم ان كراهة ضد المراد انما يناقيه
ارادة ذلك الضد المكروه بعينه فيلزم ان يجمع ارادة السكون مع ارادة ضده
وهو الحركة في وقت واحد في محل واحد لان بذلك يقع التنافي بين كراهة
الضد وارادته وذلك محال فلزم ان يكون ارادة الشي نفس كراهة ضده لئلا
يلزم ما ذكر وهو كونها اما ضد واما مماثل واما خلاف وكلها مستحيلة ورد
هذا الاستدلال بانا لا نسلم انها ان لم تكن نفسها كانت مغايرة فيلزم احد
الامور الثلاثة لصحة ان لا يكون الشي نفس الشي وان لا يكون غيره بان يكون
جزا او صفة نفسية ولا يوصف احدهما بالغيرية المستلزمة لما ذكر علي ما تقدم
في بحث المغايرة وبعد تسليم المغايرة وتسليم لزوم احد الامور الثلاثة
نختار انهما خلافيان ولا استحالة في سبب التخالف لان المتخالفين قد يكونان
متلازمين او ضدين لشي واحد فعلي تقدير التلازم يمتنع مجامعة كل منهما
ضد الاخر لاستحالة مجامعة ضد اللازم بالضرورة فقولكم يصح ان يجامع الخلافي
ضد صاحبه فيلزم كون الشي مرادا وكون ضده مرادا باطل لان ذلك انما

يلزم لو كان الخلافيان لا يصح التلازم بينهما واذا صح التلازم بينهما لم يجامع احدهما
ضد الاخر وعلى تقدير الضدية اعني كونهما ضدين لشي واحد لا يصح ايضا مجامعة
الخلافي لذلك الضد اذ الغرض ان ذلك الخلافي ضد بنفسه فلا يجامع ضد صاحبه
وذلك كالقدرة والارادة والعلم فانها خلافيات وكل واحد منها ضد النوم
فلا يصح ان يجامع احدهما ضد صاحبه الذي هو ذلك النوم لانه بنفسه مناف
له فاذا تحقق هذا اخترنا كما ذكرنا كونهما خلافيين ولا يلزم ذلك جواز
اجتماع كل مع ضد الاخر لجواز التلازم او ضدية كل منهما لما كان الاخر ضدا له
وكلاهما يمنع المجامعة اذ لو لزم على تقديرها جواز اجتماع كل مع ضد
الاخر لزم جواز اجتماع المتنافيين اما في التلازم فلان احد المتلازمين كما
قررنا ينافي ذلك الضد فلو اجتمع الاخر مع ضده اجتمع ذلك الضد مع منافيه
وهو احد المتلازمين واما في ضدية كل منهما لما كان الاخر ضدا له فظاهر ايضا
كما قررناه لان كلا منهما ينافي ذلك الضد بنفسه فلا يجامعه وفي كلامنا هنا
اطناب ولا يضر لشدة ايجاز في المتن وعورض هذا الاستدلال اي استدل في
مقابلته على ان ارادة الشي ليست هي كراهة ضد ذلك الشي بانه اي الشان
قد يراد الشي ولا يشعر بضده ومن شرط كراهة الضد الشعور به فقد صح ان
يراد الشي ولا يكره ضده لعدم الشعور به فتحققت ارادة الشي من غير
ان يكره ضده لانتفاء الشعور وما يتحقق بدون شي لا يكون لازما له فضلا
عن كونه نفسه فدل هذا على ارادة الشي ليست كراهية الضد ثم بعد تحقق
المغايرة بين الكراهة والارادة المذكورتين لصحة وجود الارادة بلا كراهة
على تقدير عدم الشعور يبقى النظر في الاستلزام على تقدير الشعور فحكم
القاضي بالاستلزام لما سيذكر مع رده وحكم غيره بعدم الاستلزام اذ لا دليل
على ذلك الاستلزام واذ حكم به القاضي كما ذكرنا والغزالي قالا لان ارادة
الشي مع الشعور بضده ان لم يكره ذلك الضد المشعور لزم ان يراد فان المشعور
اما ان يراد او يكره واذا اريد الضد وقد اريد مقابله اجتمع المتنافيات
وهما ارادة الشي وارادة ضده وهو محال ورد بمنع اللزوم اولا بمعنى انا
لا نسلم ان الضد ان لم يكره مع الشعور به لزم ان يراد لصحة ان يشعر بالامر
ولا يكره ولا يراد فان كثيرا من الافعال يشعر بها الانسان ومع ذلك

لا يكره

لا يكرهها ولا يريدها وثانيا على تقدير اللزوم بمنع استحالة اللازم وهو ارادة
الشي مع ارادة ضده فانه يجوز ان يريد الانسان ضدين لنفع في كل منهما اما ان
يكون نفعهما حينئذ متساويا او احدهما فيه ارجح ولا يخفاك ان منع اللزوم
اقوى في الرد واما منع اللازم فان جوز تعلق الارادة الحادثة بفعل غير
المريد وجوز ايضا عدم استلزامها لحصول المراد صح اجتماع الارادتين كما قيل في
الرد ويلزم حينئذ ان تكون الارادة بمعنى المحبة اذ هي المتعلقة بفعل الغير
لا بمعنى القصد وان لم يجوز ذلك لم يصح الاجتماع لانه يقتضي اجتماع الضدين
المرادين في محل واحد فاذا تحقق نفي دليل الاستلزام مع الشعور بالضد لم
يتحقق اللزوم بين الارادة والكراهة المذكورتين فضلا عن تحقق الاتحاد بينهما
ولو مع الشعور اما عدم الاتحاد مع عدم الشعور فظاهر كما تقدم واما مع
الشعور فلان الارادة اعم لوجودها بدون الكراهة مع عدم الشعور ومعه
بناء على ما تقدم فالقول باتحادهما مع الشعور لا بد منه مما لا يعقل فافهم
ومنها اي من الكيفيات القدرة وبيان ما يتعلق بها في مباحث
ثلاثة الاول في معناها وما يتعلق به الثاني في مغايرتها للعقل وما
يتعلق به الثالث في كون العجز ضدا او عدما للملكة وما يتعلق به
المبحث الاول القوة التي هي اعم من القدرة وقدم تفسيرها
لانها كالجنس للقدرة هي صفة قائمة بالشي مبدا التغير في شي اخر لا في
الذي قامت به من حيث هو اخر فخرج عن الصفة الصور النوعية كصورة النار
المقتضية للحرارة في الغير والنفوس المحركة فانهما وان كانتا مبدا للاثار
من قبيل الجواهر على ما سيذكره وخرج بمبدائية التغير ساير الصفات
كالحياة والعلم وقوله في اخر اشارة الى ان المؤثر بالكسر لا بد ان يكون خلاف
المؤثر بالفتح وقوله من حيث هو اخر اشارة الى ان الاختلاف بينهما لا يجب
ان يكون حقيقيا بل يكفي ان يكون اعتباريا كمن يعالج نفسه في تهذيب
الاخلاق فانه يكون مؤثرا من حيث انه عالم قادر ومتاثرا بالفتح من حيث
قبوله للتطهر ونفي الاوصاف الذميمة فهما غيران بهذا الاعتبار وقد
يمثل بالطبيب يعالج نفسه فهو من حيث العلم والقدرة غيره من حيث
الجسمية القابلة للتداوي وربما ورد عليه ان المعالج هو النفس والمعالج

بالفتح هو الجسد وهما متغايران في الحقيقة لا في الاعتبار وهذا الايراد في المثال
قد يتعد ان كان ذلك المرض مخصوصا بالجسم واما ان كانت النفس تتاذي
بذلك المرض ولو بواسطة الجسم فالنفس هي المعالجة لنفسها وقد علمت
ان قيد الاخروية والحيثية في التعريف للتحقيق والبيان لا للاخراج فقوة
تغير الخفس نفس موصوفها وكثيرا ما يورد في التعاريف نحو ذلك
والقدرة المذكورة اقسام لانها اما قوة مقارنة للقصد او لا فهذان
قسمان وكل منهما اي القسمين وهما القوة المقارنة للقصد والقوة غير
المقارنة ينقسم الي قسمين لان الاولي وهي المقارنة للقصد اما مختلفة
الاثار او لا والثانية ايضا وهي غير المقارنة للقصد اما مختلفة الاثار او لا
فهذه اربعة اقسام الاولي من تلك الاربعة وهي المقارنة للقصد
مع اختلاف الاثار هي القوة الحيوانية اذ الحيوان له قوة بها يسكن سكونات
مختلفة ويتحرك تحركات مختلفة بمجموعه واجزائه وتنشا عن كل
منها علي مذهب التولد افعال متباينة وامور كثيرة والثانية منها
وهي المقارنة للقصد ايضا الا انها بدون اختلاف الاثار هي القوة الفلكية
فان الفلك عندهم له شعور وقصد وقوة بها يتحرك الا ان حركته علي
وتيرة واحدة دايما اذ هي دورية في مكان واحد والثالثة منها وهي
غير المقارنة للقصد مع اختلاف الاثار هي النباتية فان النبات عندهم
له قوة بها يتبدل ويتحرك من طور الي طور كبرا وصغرا وخضرة ويبوسة
ومرارة وحلاوة وغير ذلك وليس ذلك من تاثر الشي في نفسه لان القوة
اثرت في معان غيرها وان شاركت الاثار في المحل ويحتمل ان يراد بقوة
النبات المائرة في المختلفات القوة التي بها تحصل التغذية والحرارة والبرودة
والنفع والاذي والتلون والتسهيل والجمود وغير ذلك بسبب الملاقات
والمجاورة وهذا اقرب والرابعة منها وهي غير المقارنة للقصد مع اتحاد
الاثار هي العنصرية فان العناصر الاربعة من نار وماء وهواء وارض
لكل منها قوة غير مقارنة للقصد يؤثر شيئا واحدا فالنار تؤثر الحرارة
دايما لما فيها من قوة الحرارة واليبوسة بما فيها من قوة اليبوسة
دايما وغيرها يؤثر كذلك بمعني قوتيه المعلومتين ثم نبه علي دفع

مايوهم

ما يوهم من كون النفس والصور مما ينبغي التعرض له هنا بقوله وليس الكلام
هنا في مطلق مبدا التاثير حتي يقال ينبغي التعرض فيه لما يشمل الصور
النوعية والنفوس لانهما مبدا التاثير في الجملة لان الكلام هنا في الاعراض
التي منها القوة ولذلك عدد تعريفها بالصفة فلا يلزم التعرض للصور
النوعية والنفوس الفلكية وغيرها لانها الصور والنفوس من قبيل
الجواهر لا من قبيل الاعراض التي نحن بصددها مع ان تاثير الصور بتوسط
القوي وانما كانت مبدا لانه يلزم من عدمها عدم ذلك النوع فتنعدم
القوة التي بها يوثر وكذا النفوس انما تؤثر بواسطة القوي الا انها لما
لزم من انتفائها انتفا الشعور والارادة التي بها القوة كانت مبدا
في الجملة والكلام في المبدا القريب الذي هو القوة التي هي من الاعراض
وعلي تقدير كون التاثير بالصورة والنفس لذاتهما لا بالقوة كما هو
المتبادر فهما من قبيل الجوهر فلا يتعرض لهما هنا كما ذكرنا ولما عرف القوة
وبين اقسامها اشار الي ما هو قدرة منها باتفاق او اختلاف والي ما ليس
بقدرة فقال والمعتبر في كون القوة قدرة اما مقارنة القصد فالقوة المقارنة
للقصد والشعور هي القدرة علي هذا الاعتبار سواء كان معها اختلاف الاثار
او لا وهو مختار بعضهم او اختلاف الاثار فالقوة التي معها اختلاف الاثار
هي القدرة علي هذا كان معها قصد وشعور او لا وهو مختار غير ذلك البعض
ولهذا اي ولاجل اعتبار احد الامرين في كون القوة قدرة علي المذهبين
قيل في تفسيرها هي صفة تؤثر علي وفق الارادة هذا علي الاعتبار الا ول
وخرج بالتاثير ما لا يؤثر كالعلم والحياة وبوفق الارادة نحو قوة النبات
وقوة العناصر اذ ليستا علي وفق الارادة او هي صفة تكون مبدا الافعال
مختلفة هذا علي الاعتبار الثاني تخرج ببداية الافعال ما لا يكون مبدا
لايجاد الافعال كالحياة والعلم وبالمختلفة نحو القوة الفلكية اذ هي علي
وتيرة الدوران وكذا نحو القوة العنصرية اذ لا اختلاف في اثرها فالتعريفان
علي اللف والنشر المرتب للاعتبارين وقد تبين بما ذكرنا للادخال والاخراج
ان التعريف الاول يشمل نحو القوة الحيوانية كما يشمله الثاني ونحو
العنصرية لا يشملهما احدهما والاول يشمل نحو الفلكية دون نحو النباتية

والثاني بالعكس اي يشمل النباتية دون نحو الفلكية فبين التعريفين عموم من
وجه فيجتمعان في نحو الحيوانية لانها على وفق الارادة فيصدق عليهما
الاول ومختلفة الافعال فيصدق عليها الثاني وينفرد الاول بنحو الفلكية
لكونها على وفق الارادة دون اختلاف الافعال فلا يصدق عليها الثاني
وينفرد الثاني بنحو النباتية لانها مختلفة الافعال وليست بالقصد
فلا يصدق عليها الاول فما يصدق عليه التعريفات معا تكون قدرة
اتفاقا وهي نحو الحيوانية وما يصدق عليه احدهما فقط مختلف فيه
وهما نحو النباتية والفلكية وما لا يصدق عليه احدهما لا تكون قدرة
اتفاقا وهي نحو العنصرية والى هذا اشار بقوله فالقوة المشتملة عليهما
اي على الامرين المعتبرين وهما مقارنة القصد والاختلاف قدرة اتفاقا
لصدق كلا التعريفين عليها وذلك كالقوة الحيوانية كما تقدم والقوة
الخالية عنهما ليست بقدرة اتفاقا اذ لا يصدق عليها احد التعريفين
دون الاخر وذلك كالقوي الفلكية العنصرية والقوة المشتملة على احدهما
فقط مختلف فيها لصدق احد التعريفين عليها دون الاخر وذلك كالقوي
الفلكية اذ لم يشتمل الا على مقارنة القصد دون اختلاف الافعال
فهي على الاول قدرة دون الثاني وكالقوة النباتية فانها انما اشتملت
على الاختلاف دون مقارنة القصد فهي على الثاني قدرة دون الاول
وقد تقدم بيان كل هذا والمراد بالتاثير في قولهم في تعريف القدرة
صفة تؤثر التاثير بالقوة لا بالفعل اي استعداد ها للتاثير وانما
حملناه على ذلك ليشمل القدرة الحادثة على راينا اهل السنة اذ لا تؤثر
قدرة المخلوق عندنا ولكنها مستعدة للتاثير اي يمكن التاثير بها ولو لم
يحصل ولهذا اي ولاجل ان المراد بالتاثير في القدرة التمكن قيل
تصريحا بذلك وايضاحا له القدرة صفة يتمكن موصوفها من الفعل
والترك بنا على ان الترك فعل وتقدم البحث فيه فدخلت بالصراحة قدرة الحادث
عندنا لان من شانها التاثير والايجاد وانما منعها من وقوع التاثير بالفعل
تعلق قدرة القديم وهذا الكلام دفع لبحث يرد هنا وهو ان اهل السنة
يلزمهم احد امرين بنا على ان القدرة صفة التاثير وهو متفق عليه

اما

اما ان يقولوا لا قدرة للعبد اذ لا تاثير لها كما هو مذهبهم او يقولون ان له القدرة
المائزة وهو خلاف مذهبهم والاول وهو ان العبد لا قدرة له مذهب فاسد
للفرق الضروري بين حركة الاضطرار والاختيار ولانه ينفي محل التكليف والثاني
يوجب مساعدتهم للمعتزلة ولما ورد هذا اجابوا بان قدرة العبد من شانها
التاثير اذ ليس من شرط كون القدرة قدرة وجود التاثير بالفعل فان قدرة
الباري قدرة قبل تاثيرها لان من شانها التاثير هكذا قرروا هنا هذا
الجواب والحق ان قدرة العبد لا شانية التاثير لها ان اريد بالشانية الامكان
الحقيقي لانه يستلزم بعد وجودها امكان المعارضة والتمانع بينها وبين
قدرة القديم وهو محال وان اريد بها كونها يفرق بها بين الفعل الواجب
الوقوع والممكن في توهم التاثير او تحققه صحت الشانية الا انه يكون في
التعريف سببه استعمال المشترك في معنييه لان الشانية في القديم
تحقيقية وفي الحادث توهميه وان اريد كونها على نمط التاثير بان
يحصل معها الفعل عند الارادة صحت الشانية ايضا ولكن يلزم عليها
مثل ما ذكر في الجواب الحقيقي ان التعريف انما هو على مذهب من
يجعل لها التاثير واما على مذهب غيره فهي صفة تاثير في القديم
وتقارن في الحادث ولا اشتراك بين القدرتين في التاثير واللغة اطلقت
التسمية كالعرف لاشتراكهما في امر اعتباري وهو كون كل منهما صفة
لها مزيد اختصاص بحدوث الفعل معها من طريق الحصول لا الترجيح
والاتفاق الاصطلاحي على تفسيرها بما ذكر لا يضر في المعنى ثم بين ان
طريق اثبات القدرة الوجدان فقال والوجدان الذي يسلمه كل احد من
نفسه يشهد بثبوتها اي القدرة فان كل احد يجد من نفسه معنى
به يتمكن من حركة البطش المختارة الممكنة ويتمكن به من تركها المختار
دون حركة الارتعاش اذ لا اختيار له فيها وذلك المعنى هو صفة
القدرة ويشهد الوجدان ايضا بكونها اي تلك القدرة غير المزاج
الذي هو حالة تحدث من امتزاج العناصر في الحيوان فيكسر بعض
قواها من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة بعضا وتلك الحالة
متوسطة حادثة بين تلك القوي بما يوجد ذلك الحيوان او يعرض

ويسمى مزاجا على ما ياتي تحقيقه ان شاء الله تعالى **و**يشهد الوجدان ايضا بكونها غير **سلامة البنية** اي بنية الحيوان اي تركيبه الخاص وسلامة البنية من افة المرض مثلا لازم لاعتدال المزاج عادة فان المزاج ما دام معتدلا بان يكون على ما ينبغي ان يكون عليه لوجود ذلك الحيوان يوجب الصحة عادة في البنية وانحرافه يوجب المرض وكذا اعتدال البنية والتركيب بان يحدث ما يخالف تلك البنية من تركيب اخر يوجب عدم اعتدال المزاج والقدرة يشهد الوجدان بانها زايدة على كل منهما لانتفى احدهما **توجد** تلك القدرة **في بعض الذوات دون بعض** كما توجد القدرة على الكتابة مثلا لزيد دون عمرو وذلك صحيح وان اتفق مزاج زيد وعمرو وسلمت بنيتهما فدل ذلك مع الوجدان على انها زايدة عليهما **و**كذا توجد لشخص واحد **على بعض الافعال دون بعض** كما يكون لزيد قدرة على الكتابة دون انشاء الشعر مع ان مزاجه وسلامة بنيته بالنسبة للكتابة والشعر نسبة واحدة فدل ذلك على مع الوجدان على انها غيرهما وهذا الكلام رد لقول القايل ان القدرة نفس المزاج وهو واضح لان القدرة مثلا حرارة مخصوصة على قدر مخصوص مع رطوبة وغيرها كذلك وهو امر محسوس لا يكون مرتبطا بالافعال على طريق القصد والاختيار وكذا اثار القدرة من الحركات والسكون محسوسة صادرة عما يكون مرتبطا بالافعال على طريق القصد فهي غير القدرة لا نفسها ولقول القايل انها نفس سلامة البنية وهو ايضا واضح لما ذكر في المزاج مع ان الوجدان يشهد بزيادتها عليهما لنحو ما

كما ذكر ايضا ومال الفخر الرازي الى انها سلامة البنية واعترض دليل الجمهور بان التفرقة بالوجدان لا محل لها لانهم يزعمون ان لا اختيار قبل الفعل ومعه يجب وبعده فلا يمكن اختيار الترك الذي هو شرط القدرة على الفعل واذا كان الاختيار لا تقع التفرقة الا معه وقد انتفى في حالتي وجود الفعل وانتفاءه انتفى التفريق بالوجدان اعني تفريقا يوجب زيادتها على سلامة البنية وانما المحقق التفرقة بين سلامة البنية وافتها في القدرة ورد بان الاختيار لا ينافيه عروض الوجوب والامتناع فالفعل انما امتنع لعارض عدم الاخذ فيه ووجب لعارض

وجوده

٢٨٦

وجوده بقدرة اخرى فنقول عند فاعل الفعل اختيار وتفرقة يدرك بالوجدان انه متمكن من الفعل لولا العارض ولذلك يتوهم انه هو الفاعل اذا غلب الوهم ادراك ان الفاعل بالاختراع غيره واما قول المعتزلة ان القدرة هي العلم بان هذا الفعل ينافي لهذا والعجز هو العلم بانه ممتنع فمردود بان الممنوع من الفعل قادر عندهم بخلاف الزمن وقد تعلق ~~عندهم~~ به علم بان الفعل ممنوع في حقه فيلزم على تفسيرهم كونه عاجزا وهو خلف ولا يجاب بانه في الممنوع معنى به علمنا انه متمكن من الفعل بخلاف الزمن لان ذلك المعنى ان كان له مزيد اختصاص بالفعل فهو الذي نقول فلا اثر للعلم حينئذ وحده وان لم يكن فالعلم بالمنع صادق عليه فيكون عاجزا واما قول بعضهم ان القدرة هي بعض القادر اي يده او رجله فاظهر من ان يرد لان القدرة صفة لا جسد

المبحث الثاني من مباحث القدرة **القدرة الحادثة على الفعل** اي قدرة القادر على فعل من الافعال اذا كانت تلك القدرة حادثة وهي قدرة المخلوق **لا توجد** تلك القدرة **قبله** اي قبل الفعل وانما توجد حال وجوده فهي مقارنة للمقدور وجودا كما هو ظاهر العبارة بمعنى ان وجودها لا يسبق وجوده لان تعلقها بالامكان او بالتاثير سابق او غير سابق فان ذلك ليس محلا للخلاف اذ لو سلم صحة سبق وجودها لزم صحة سبق امكان التعلق اتفاقا وتعلق التاثير مقارن اتفاقا **خلافا للمعتزلة** في حكمهم بانها تتقدم الفعل **لنا** في الاستدلال على المقارنة وجهان احدهما **انها** اي القدرة **عرض** وكل عرض سيال لا يبقى زمانين فالقدرة لو تقدمت لسالت **فلا تبقى الى زمان الفعل** فيلزم وجوده بدون القدرة التي هي علة او كالعلة له في انه لا يحصل بدونها فيلزم وجود المعلول او كالمعلول بلا علة وهو محال فثبت ان القدرة لا تسبق الفعل وهو المدعى ولا يخفاك ان هذا الدليل متوقف على اثبات استحالة بقاء الاعراض وتقدم ما فيه **و**ثانيهما **ان الفعل** اذا تقدمته القدرة فهو في حال وجودها المتقدم معدوم والمعدوم ما دام معدوما محال فالفعل **قبل وجوده** بان كان معدوما **ليس بممكن** ضرورة انه لو كان حال عدمه ممكنا لامكن وجوده في حال تحقق عدمه وهو محال **لامتناع** اجتماع **الوجود** للشيء **مع العدم** لذلك الشيء

ولاستلزام صحته فرض وقوعه الخلف بمعنى انه لو لم يكن محالا بان كان ممكن الوقوع
مع تقدم القدرة لزم لازمان كلاهما باطل احدهما اجتماع الوجود والعدم والاخر لزوم
الخلف والتنافي عند فرض وقوعه الممكن والتنافي هو كون القدرة متقدمة
غير متقدمة اما كونها متقدمة فلان ذلك هو المفروض واما كونها غير متقدمة
بان تكون مقارنة فلان كل ممكن يصح فرض وقوعه والفعل ممكن على هذا التقدير
لوجود القدرة عليه فيصح ان يقع حال القدرة فتكون القدرة مقارنة لا سابقة
فقد لزم من تقدمها صحة وجودها وحدها وهو التقدم ومن امكان الفعل
صحة مقارنتها للفعل فتقدمها يستلزم صحة المقارنة وعدم صحتها في ان
واحد وهو خلف اي باطل وهذان الوجهان متلازمان لانه متى ثبت احدهما ثبت الاخر
اذ يلزم من كونه حال عدمه محالا للزوم اجتماع الوجود والعدم كونه محالا
للزوم صحة مقارنته حال عدم مقارنته والحاصل منهما الجمع بين متنافيين
واذا لزم من سبق القدرة كون الفعل غير ممكن لاحد الوجهين لزم على تقدير
السبق انتفاء القدرة على الفعل وهو باطل اتفاقا فتكون المقارنة واجبة
وهو المطلوب ورد الوجه الاول بانا لا نسلم امتناع بقا الاعراض فيجوز
ان يتقدم عرض القدرة ثم يبقى الى وقت الفعل وبعد تسليم امتناع بقاء
الاعراض فيرد بان اللازم وجود المعلول مع تقدم علته وهو المتنازع
ونحن نقول به وليس اللازم هو وجود المعلول بلا علة اصلا وهو المتفق
على استحالته وبعد تسليمه فيرد بان المراد بالقدرة السابقة هي القدرة
المستمرة لا بشخصها حتى يلزم بقا العرض بل بنوعها بسبب تجدد الامثال
الى وقت الفعل فقد سبقت بالشخص وقارنت بالنوع فصح قولنا يجوز سبقها
والسبق على هذا الوجه في الاعراض المتعلقة بفعل من الافعال صحيح كسبق
العلم وجود المعلوم فيستمر بالنوع الى وقت وجوده وسبق الميل اليه كذلك
وسبق التمني له وسبق نحو ذلك كالترجي والتخوف مما هو واقع قبل
الفعل مستمر بالنوع الى وجوده اتفاقا ورد هذا بان السبق بهذا المعنى
لا يصح مدعانا لان وجود الفعل المتاخر يستحيل ان يكون بالقدرة السابقة
اذ المعدوم لا يؤثر وانما وجد بالقدرة وهو المدعى وقد علمت ان احالة
تعلق القدرة السابقة انما هو بنا على كونها مؤثرة لانه حينئذ يلزم من انتفا

مع وجود الاثر بها تاثير المعدوم واما لو بني على ان لها تعلقا بالمقدور من غير تاثير لم
تلزم الاستحالة لصحة تعلق السابق باللاحق كما في العلم فهذا الرد الزام على مذهبهم
وهو ان القدرة الحادثة تؤثر ورد الوجه الثاني بالنقض بالقدرة القديمة لان
تقدم القدرة اذا كان يستلزم كون الفعل محالا للزوم اجتماع الوجود والعدم ولزوم
الخلف بان تتقدم القدرة ولا تتقدم استلزمه في قدرة القديم لسبقها اتفاقا ورد
هذا الرد بان هذا انما يلزم ان تساوت القدرتان في الحقيقة فيلزم على احداهما
ما لزم على الاخرى وليس كذلك اذ لا اشتراك بينهما الا في الاسم ورد ايضا بالحل
وهو بيان عدم استلزام الدليل للمطلوب وذلك بان يبين ان الدليل لا يقبل
في مقدمة منه الا وجهين ان حمل على احدهما سلم ولا يلزم المحال الذي ادعى
لزومه وان حمل على الاخر لم يسلم فيقال هنا قولك يلزم كون الفعل حالة عدمه
صحيح الوقوع وهو جمع بين متناقضين ويلزم كونه مع القدرة وانتفاؤه عنها حين
سبقت ان اردت ان وجوده بشرط كونه معدوما جمع بين متناقضين فمسلم
ولكن لا نسلم انه يستلزمه سبق القدرة لان لازم السبق هو صحة وجوده حال
عدمه بان يبدل العدم بالوجود فهو في حال العدم ممكن مالا بدال وهذا هو
اللازم لا انه يلزم ان يوجد بشرط كونه معدوما وذلك كما نقول يمكن قيام
زيد وقت قعوده يعني يمكن ابداله قعوده في تلك الحال بالقيام لا انه
يمكن قيامه بشرط كونه قاعدا وان اردت صحة الوجود وقت ضد العدم سلمنا
لزومه ولم نسلم استحالته لصحة الوجود حال العدم بالابدال كما قررنا وكذا
كون القدرة يمكن معها الفعل حال سبقها ان اردت بشرط السبق فالاستحالة
مسلمة ولكن ذلك غير لازم وان اردت وجوده معها لا بشرط السبق بل بابدال
السبق بالمقارنة فهو لازم وليس بمحال والحاصل قولك لو سبقت القدرة لزم
كون الفعل غير ممكن فلا تتعلق به القدرة لا نسلمه قولك في بيانه لان الفعل
اذا سبقته القدرة صار منفردا عنها غير مقارن وكونه مقدورا يقتضي صحة وجوده
حال العدم وصحة اقترانه حال السبق وهو محال ان اردت بصحة الوجود
حال العدم ولصحة المقارنة حال السبق صحة الوجود بشرط العدم وصحة
المقارنة بشرط السبق فغير لازم وان كان محالا وان اردت صحة الوجود وقت
العدم بابدال العدم بالوجود وصحة المقارنة وقت السبق بابدالها بالمقارنة

سلمنا انه وحد ولا استحالة فيه والى هذا اشار بقوله بان الممتنع والمستلزم للخلف هو وجود الفعل بشرط عدمه لا وجوده حال عدمه بان يفرض بعد العدم الوجود اذ يرد الدليل بجملته بما ذكر وقد ادخل الخلف في الوجود حال العدم لان سبق القدره مع حصول الوجود معها وجود مع عدم وذلك ظاهر ولما كان في كلامه هنا ايجاز اطنبت في البيان حرصا على الوضوح المقصود فليفهم واحتجت المعتزلة على وجوب سبق القدرة الفعل بانها لو لم توجد الا حال الفعل لم تتحقق بايجاد الفعل الا في حال وجود الفعل ضرورة عدم صحة التعلق للمعدوم ولو لم تتعلق بايجاد الفعل الا في حال وجوده لزم محالات احدها ايجاد الموجود وهو تحصيل الحاصل المحال و ثانيها امتناع التكليف اذ التكليف انما يكون قبل الفعل واما بعد حصوله فلا اذ هو تحصيل الحاصل المحال والمحال لا يقع التكليف به واذا كان التكليف انما يكون قبل الفعل والفرض انتفا القدرة قبل الفعل لزم من التكليف قبل الفعل حصول التكليف بما لا يطاق وهو منتف فيلزم انتفا التكاليف وهو محال و ثالثها قدم اثار القدرة القديمة لانه اذا حكم بان القدرة تقارن مقدورها وجودا وتاثيرا على ما زعمتم لزم مقارنة القدرة القديمة لاثرها وجودا وتاثيرا وهي قديمة فيلزم قدم اثرها مع ان التاثير لا يعقل في القدم واجيب عن لزوم اللازم الاول وهو ايجاد الموجود بنحو ما سبق في صحة الوجود حال العدم وذلك ان صحة الوجود حال العدم وذلك ان صحة الوجود حال العدم انما يمتنع ان كان معناه الوجود بشرط عدم الموجود وهو غير لازم واما ان كان معناه الوجود وقت العدم وهو اللازم لم يستحل وذلك بان يفرض الوجود في تلك الحال بدلا عن العدم وكذلك انما يمتنع هنا ايجاد الموجود ان كان معناه ايجاد موجود بشرط ان يكون وجوده بايجاد سابق لهذا الايجاد وهذا غير لازم للمقارنة واما ان كان معناه ايجاد موجود وجوده بنفس هذا الايجاد المقارن لا بايجاد اخر قبله وهو اللازم للمقارنة فلا يستحيل والحاصل ان ايجاد المعدوم وايجاد الموجود انما يستحيل كل منهما ان تسلط الايجاد على وصف العدم والوجود بنفيهما واما ان تسلط على الذات بنفي العدم عنها في الاول وتحصيل وجود لها لم يكن قبل في الثاني فلا استحالة وهو ظاهر واجيب عن اللازم الثاني

وهو

وهو لزوم التكليف بغير المستطاع بانا لا نشترط في صحة التكليف بالمكلف به ان يكون ذلك المكلف به متعلق القدرة بالفعل اي لا نشترط في صحة التكليف تعلق قدرة العبد به بالفعل حتى يلزم انها انتفت فلا تعلق لها فلا تكليف بل انما نشترط تعلقها بالامكان اي انما نشترط كون الفعل مما يمكن ان تتعلق به القدرة عند وجودها فيصح على هذا ان يكون للشي من الامور التي تتعلق به القدرة على تقدير وجودها فيصح التكليف به كايمان الكافر يصح التكليف به لصحة تعلق القدرة به بتقدير وجودها وان لم تكن موجودة حال التكليف وان لا يكون من الامور التي لا يمكن تعلقها به بعد وجودها فلا يصح التكليف به كخلق الاجسام وهذا معنى الطاقة وعدمها عندنا فنحو ايمان الكافر مستطاع متعلق القدرة بهذا دون خلق الاجسام لعدم امكان التعلق به بعد وجودها فليس بمستطاع وحاصله ان المنظور اليه في الاستطاعة وعدمها هو كون الفعل مما يصح التعلق به عند وجود القدرة او لا لا كون القدرة موجودة فيعود الحاصل الى ان الطاقة هي التمكن من تعلق القدرة عند الوجود لا وجود التعلق بالفعل وهو ظاهر واجيب عن الثالث وهو قدم اثار القدره القديمة بمنع تماثل القدرتين اذ لم يشتركا الا في الاسم لا في المعنى فيصح ان يكون لازم احداهما المقارنة وهي الحادثة ولازم الاخرى عدم المقارنة وهي القديمة وانما يثبت لازم احداهما للاخرى لو تماثلتا ونحن نمنع التماثل وهو ظاهر ويتفرع على كون القدرة مع الفعل لا قبله كما هو المختار فيما تقدم ان الانسان مثلا الممنوع من الفعل كمن جعل في مكان ضيق احاط به فيه حايط يمنعه ذلك من الحركة لاحد الجهات وقد كان قبل من شانه القدره الى احدى الجهات او قيد بقيد منعه مما كان يفعل قبله لا يكون قادرا عليه كالزمن فانه غير قادر على القيام لمنع الزمانة له اتفاقا وانما كان الممنوع مثل الزمن في انه غير قادر لاشتراطنا في القدرة على الفعل مقارنتها له وفي حال المنع من الفعل لا فعل فلا مقارنة فلا قدرة فحكمه عند حكم الزمن في نفي القدرة وقالت المعتزلة كما سياتي ان الممنوع سوا منع لانتفا شرط او لاتصاف بضد او غير ذلك قادر دون الزمن فلا بد من الفرق بينهما ولان الممنوع قبل المنع هو كحاله بعد المنع في انه لم تتجدد له صفة كالزمانة ولا انتقصت عنه قوة كانت قبل ذلك فهو قادر ورد الاول بان الفرق

بينهما انما هو بجري العادة بخلق القدرة في الممنوع اثر انتفاء المنع مع جريها بانتفاء
المنع قريبا بخلاف الزمن وان امكن نفي العجز عنه الان لم يجر العادة بخرق تقييد
عنه مع خلق القدرة فتستسهل النفس امر المنع ولذلك توجد الخرق ورد
الثاني بانا لا نسلم ان الممنوع لم تحدث له صفة ولا انتفت عنه بل حدث المنع
وانتفت القدرة وقيل المنع بالعكس والحق ان نفي القدرة عن الممنوع ان لم
يبن على شرط المقارنة لم يتم بما ذكره ويتفرع ايضا على كون القدرة مع الفعل
لا قبله ان القدرة الحادثة لا تتعلق بمقدورين وان لم يكونا ضدين بل مثلان
او خلافيان فاحرى اذا كانا ضدين لانهما لما شرط فيهما المقارنة على ما تقدم
لم يكن لها الا تعلق تنجيزي ومن المعلوم ان تعددها في محلهما فيلزم ان
تعلقت بضدين او مثلين اجتماعهما وهو محال واما الخلافيان فهما وان
امكن اجتماعهما في المحل الا ان تعلقها التنجيزي في باحدهما خلاف تعلقها
بالاخر واختلاف التعلق يوجب تعدد المتعلق بالكسر اذ القدرة الحادثة
ليس لها مزدهما الا تعلق واحد كما يشهد به الوجدان فلو تعلقت بخلافيين
لزم تعددها وهي واحدة وقد علمت ان حاصل هذا ان تعلقها التنجيزي
بهذا خلاف تعلقها بذاك لما علم بالضرورة ان النسبة الى معين خلاف
النسبة الى اخر وان ذلك يقتضي تعددها مع الاتحاد ولا يخفى ان اختلاف
النسبة الاعتبارية لا يوجب تعدد المنتسب وادعا شهادة الوجدان بذلك
في القدرة قد لا يسلم ولو علل منع التعلق بالخلافيين في وقت واحد
بانه لا يعقل لها تعلق تنجيزي الا مستندا فلا يتحقق لها تعلقان في وقت واحد
فتنتفي باعتبار الوقت الثاني بناء عليه منع بقا الاعراض فاذا كان لم تعلق
بخلافي فبقدرة اخرى او بانها لا تتعلق في محلها الا بالمثل والضد لانحصار
تعلقها ان كانت بدنية في الحركة والسكون وان كانت قلبية في العلم
والظن والوهم والشك وهي اضداد وافرادها متماثلة كان اقرب الى الصحة
ان سلم ثم اشار الى قول المعتزلة في الممنوع وقد منا بسطه بما يناسبه
فقال وقالت المعتزلة ان الممنوع قادر دون الزمن والفرق بين الممنوع
كالمقيد بقيد والزمن ضروري وجداني وتقدم انا لا نسلم ثبوت فرق
الا بجري العادة بانتفا القيد في القرب فتخلق القدره بخلاف الزمن

فاستسهال النفس لامر الممنوع هو الفرق وهذا قالوه اولا كما تقدم وقالوا ايضا
كيف لا يكون الممنوع قادرا دون الزمن وليس فيه اي في الممنوع تبدل حال
ذات او صفة من صفاته ولا فيه طريان ضد للقدرة بخلاف الزمن
فحال ذاته بالانفاد متبدل وصفته الاولى وهي القدرة تبدلت بالعجز
وقد تقدم ان هذا يرد ايضا بانا لا نسلم عدم تبدل صفة في الممنوع بل تبدلت
صفة القدرة بالمنع واتفقوا اي المعتزلة في القدرة على انها تتعلق بالمتضادات
لكن لا في وقت واحد لئلا يلزم اجتماع الامثال بل على تعدد الاوقات شيئا
فشيئا لانها لما تقدمت عندهم قبل الفعل جاز ان توجد مثلا ثم يتقدم
فتوجد اخر بعده لان غاية ما فيه انها قبله وهو لازم عندهم وجوز بعضهم
تعلقها بالضدين كالمثلين في وقتين على البدل لا في وقت واحد والا
لزم اجتماعهما لاتحاد محلهما والخلافيان على هذا يجوز تعلقها بهما دفعة
ان كان لها متعلقات خلافيان وتردد ابو هاشم منهم هنا ترددا فاحشا
في تعدد القدرة القلبية والخارجية التي يقال فيهما عضلية لارتباطهما
بالعضلات فجوز تارة تعلق كل من القلبية والعضوية بمتعلقا تها دون
متعلقات الاخرى بمعنى ان القلبية تتعلق بافعالها من الاعتقادات
والارادات وما يرجع لذلك دون الحركات الجسمية والسكنات والاعتمادات
التي هي متعلقات العضوية والعضوية تتعلق بالحركات التي هي متعلقاتها مما
دون الاعتقادات وما معها التي هي متعلقات القلبية وجوز تارة
اخرى تعلق كل واحدة من القدرتين بمتعلقاتها كلا من غير تاثير
في متعلقات الاخرى فالقلبية تتعلق بالحركات وما معها كما تتعلق
بالاعتقادات وما معها الا انها لا تاثير في الحركات ونحوها لمانع وهو
انتفا شرط التاثير الذي هو العضو المخصوص فان حركة اليد تتوقف
على جارحة اليد وكذا العين والرجل وغير ذلك والعضوية تتعلق بالاعتقادات
ونحوها الا انها لا تؤثر فيها لانتفا الشرط الذي هو عدم كونها في عضو تلك
الافعال وهو القلب وتارة اخرى حض الحكمين اعني تعلقها بمتعلقاتها
المعلومة وتعلقها بمتعلقات الاخرى بلا تاثير بالقلبية بمعنى انه يقول
تارة اخرى ان القوة القلبية لكونها اصلا ومنشا لجميع الافعال تتعلق مع

بمتعلقات العضوية بلا تاثير لما تقدم كما تتعلق بمتعلقاتها بالتاثير بخلاف
العضوية فلا تتعلق بمتعلقات القلبية لان افعالها نوع افعال القلبيه
فالعضوية اضعف ولا يخفاك كما اشار اليه بعضهم ان ترددات ابي هاشم
هنا لا يلوح لها مستند يصلح للاعتماد عليه سوي اوهام ضعيفة فالتشاغل
بنقل توهماته تضييع للوقت في غير دقيقة يعود بها النفع علي الادراك
ثم اشار الي تحقيق للامام الرازي يلوح منه ما ينبغي ان يراعي في الحكم
علي القدرة باحد الوصفين السابقين وغيرهما فقال **والحق انه** اي الشان
هو هذا وهو قوله **ان اريد بالقدرة** التي اريد الحكم عليها بشي مما تقدم
القوة التي هي مبدا الافعال الاختيارية اما **بطريق الايجاب** لتلك الافعال
بان تكون مبدا لوجود الافعال خارجا باختراعها لها **وتسمي** هذه **القدرة**
المائزه وليست هذه الا للحق تعالي **او بطريق جري العاده** بوجود الافعال
عندها في محلها من غير تاثير كما هو مذهب الاشاعره في الحادثة **وتسمي** هذه
كاسبه وليست للمخلوق **فهي** اي فهذه القدرة التي هي مبدا الافعال من
حيث انها مبدا تكون **قبل الفعل ومعه وبعده** اي مبدا وجود الشي
يصح ان يتقدمه وان يصاحبه وان يتاخر عنه فيصح في تلك القوة ما ذكر
اذ لا يعقل من ذلك الا ان ثم قوة من شانها ايجاد الافعال حقيقة او تجوزا
بجري العادة بوجودها عندها وهذه الثانية لا تقتضي انتفاء التقدم
ولا انتفاء التاخر **وان اريد بها** تلك **القدرة القوة المستجمعة لجميع شرايط**
التاثير التي من جملتها انتفاء ارادة تاخر الفعل عن وقت من الاوقات
بان يراد وجوده في ذلك الوقت **علي احد الوجهين المذكورين** وهما كون
التاثير حقيقيا عاما وكونه عاديا لا عاما **فهي** اي فهذه لا تتحقق بهذا القيد
الا مع الفعل ضرورة انه اشترط فيها ان لا يتاخر عنها وجود الفعل **و**هي
ايضا بهذا القيد **لا تتعلق بالمقدورين** اذ كانت حادثة لان مقدوريها في
محلها فان كانا متنافيين فالمنع للزوم التنافي كالضدين والمثلين بنا
علي تنافي اجتماعهما علي ما تقدم وان كانا خلافيين فالمنع **لاختلاف الشرايط**
التي بها يتحقق التاثير **بالنسبة الي المقدورات** فان هذا المقدور الخاص مثلا
كحركة اليد شرطه ارادته وكون التاثير فيه باليد ولا شك ان هذا الشرط

يخالف

يخالف شرط حركة الرجل بناء علي انها خلافية لليد باعتبار المحلين
باعتبار المحلين اذ شرطهما كونها بالرجل وبارادة خاصة ولا يخفاك ان ما ذكر
في الخلافيين انما يتم ان قدر ان كل محل له قدرة ويحتاج الي ارادة خاصة
فيستحيل ان يوجد معها فعل غيرها لوجود اتحاد محل القدرة والفعل واما
ان قدر وجودها في النفس السارية في البدن وقدر ان الارادة واحدة فلا
يتم الا باتحاد التعلق ضرورة ان التعلق بهذا خلاف التعلق بذاك لا اتحاد
المتعلق الا انه تقدم ان كل فرد من القدرة لا يعقل له تعلقان في وقت
واحد فيلزم من ذلك اتحادها مع كل فعل لعدم صحة بقا العرض وكل
هذا انما يحتاج اليه ان جوز تعلق القدرة الحادثة بالخلافيات واما
ان حصر في المتماثلات والمتضادات فالامر واضح ويكفي في اختلاف
الشروط حينئذ ان كلا لا يكون الامع الاخر في محل واحد فلنبنا ...

المبحث الثالث من مباحث القدرة **العجز** عند الجمهور
وجودي فهو **ضد القدرة لا عدم ملكة** القدرة **كما هو راي ابي هاشم**
من المعتزلة وانما قلنا انه ضد لا عدم ملكة القدرة **لما نجده من الفرق**
بين الزمن الذي هو عاجز **وبين الممنوع** الذي هو ليس بعاجز وانما انتفت
عنه القدرة فقط فالتفريق بينهما **مع استواهما في عدم القدرة**
عن كل منهما يدل علي ان في الزمن الذي هو عاجز معني وجودي به
فارق الممنوع وذلك المعني من قبيل ما يمانع القدرة للقطع بان ما فرق
به بينهما مما يبعد عن القدرة لا من قبيل ما لا تعلق له بالمنع كالبياض
والسواد ونحو ذلك ولهذا كان بعد الزمن عن القدرة اشد من بعد الممنوع
ولو كان العجز نفي القدرة عما من شانه القدره وهما متساويان فيه لزم
ان لا يحس بينهما بفرق من قبيل ممانعة القدرة لاستواء هذا العدم فيهما
وله اي ولابي هاشم **ان يمنع ذلك** المدعي **في الممنوع** وهو نفي القدرة بان
يدعي انه قادر فلم يشارك الزمن في نفي القدرة حتي يقال ثم فرق
هو امر وجودي في الزمن وهو العجز وحينئذ يسلم الفرق بامر وجودي
ويجعل ذلك الامر الوجودي هو القدرة الكائنة في الممنوع والزمن
ليس فيه معني وجودي اصلا وانما فيه نفي القدره بفقده عن القدر

دون الممنوع لاتصاف الممنوع بهما وانما توهم نفيهما عنه حتى تخيل في الزمن
انه ابعد عن القدرة لعدم ظهور اثرها فيه او يسلم ان في الممنوع نفي
القدرة كما في الزمن ويحصل الفرق بينهما ليس حاصلا بمعنى وجودي
في الزمن هو العجز بل يكون الممنوع مما من شانه القدره بخلاف الزمن
فليس مما من شانه ان يكون قادرا على حسب مجرى العادة فيجد النفس
الممنوع من شانه القدرة بقرب وسهولة عادة بخلاف الزمن فليس من
شانه القدرة بقرب وسهولة عادة فبعده عن القدرة اكثر من الممنوع
لهذه الشائبة لا لان فيه ثم معنى وجوديا هو العجز وبذلك ثبت الفرق
بينهما ويلزمه على هذا ان لا يكون الزمن عاجزا لان العجز عنده نفي
القدرة عما من شانه القدره والزمن على هذا ليس من شانه القدرة
الا ان يقال العاجز هو ما من شانه القدره ولو بصعوبة عادية والتفريق
المذكور بين عاجزين والشائبة فيهما كالمشكك وجنسهما مطلق الشائبة
الصادقة بمطلق العجز فتامل هنا فانه من السهل الذي معه ذوق ما
ويتفرع على القول بالتضاد وان العجز امر وجودي ضد للقدره ما نقل
عن الشيخ ابي الحسن الاشعري وان كان ذلك المنقول خلاف الظاهر
على ما بينه ان متعلق العجز هو الامر الموجود لا المعدوم بمعنى ان
العجز اذا كان وجوديا وهو من الصفات المتعلقة اذ لا يعقل عجز الا عن
معجوز عنه كان متعلقه امرا وجوديا فان تعلق الصفة بالمعدوم
مما لا يصح اذ ليس باثر فالعجز انما يتعلق بامر وجودي في محله حتى ان
الزمن الذي هو عاجز انما تعلق عجزه بصفة وجودية فهو عاجز عن
القعود الذي اتصف به بمعنى انه فيه اي في الزمن صفة هي العجز
تستعقب القعود كما تستعقب القدرة عند تعلقها التنجيزي متعلقها
فعجز الزمن على هذا عن قعوده الحاصل لا عن قيامه المنتفي فيكون
معنى عجزه عن القعود انه عجز ان ياتي بالقعود بقدرة الاختيار الذي يمكن
معه الترك ويكون معنى تعلق العجز بالقعود ان بينه وبينه ارتباطا ما
لا انه يؤثر فيه كتاثير القدرة في متعلقها والحق كما قيل ان كون الزمن عجز
عن القعود كالمكابرة لمقتضى العرف واللغة وما تحقق في العقل اذ لا يقال

عجز

عجز الزمن عن القعود وكيف يقال وهو فيه ولا يدفع المكابرة كونه وجوديا فيتعلق
بوجودي وان خالف العرف لا بمنفي وهو القيام لان الصفة اذا لم تكن مؤثرة صح
تعلقها بالمعدوم كالعلم والارادة التي هي بمعنى المحبة وايضا يبطله اي يبطل
كون العجز متعلقا بما حصل لا بالمنفي القطع اي قطع كل احد فان عجز المتحدين
اي الذين تحداهم النبي صلى الله عليه وسلم بالقران المعجز لهم انما هو
عن الاتيان بمثل القران الذي لم يتصفوا به بمعنى انهم انما عجزوا عن الاتيان
بما يعارضون به القران لا انهم عجزوا عن سكوتهم الذي اتصفوا به او عن عدم
اتيانهم بمثل القران وهذا امر لا يمترى فيه وبعضهم التزم ان العجز له معنيان
ولفظه مشترك بينهما احدهما عدم القدرة فيتعلق بالمعدوم الذي لم يتصف
به العاجز ومنه يقال عجز الزمن عن القيام المعدوم وثانيهما الصفة
الوجودية فلا يتعلق الا بالموجود بمعنى انه صفة وجودية يلزمها
معنى وجودي كعجز الزمن الوجودي الذي يستعقب فيه القعود ومنه يقال
عجز الزمن عن القعود فاشار الى ان التزام هذا الاسمي له لمخالفته اللغة
والعرف فعلى تقدير صحته عقلا لا ينبغي ان يقال هنا لان الكلام فيما هو
شايع وكون العجز مشتركا على هذا الوجه ليس بشايع فيجب اطراحه
فقال والتزام اشتراك اللفظ اي لفظ العجز بين تلك الصفة الوجودية
التي قيل انها في الزمن فتتعلق بالامر الموجود فقط كعجز الزمن فيقال
فيه عجز عن القعود وبين عدم القدرة فتتعلق بالامر المعدوم كعجز
المتحدين العاجزين عن الاتيان بمثل القران خلاف اللغة اي التزام
ذلك خلاف اللغة والعرف فلا يرتكب كما قررنا وفي تضاد النوم للقدرة
بحيث لا يجامعها وعدم تضاده لها فيجامعها تردد للمتكلمين فذهب
المعتزلة وبعض اهل السنة الى ان النوم لا يضاد القدره اذ قد يصدر عن
النايم بعض الافعال الاختيارية المكتسبة من قبض بعض الاعضاء
وبسطها وحركته يمينا وشمالا او ظهرا وبطنا فالنايم وان كان لا يفعل
قطعا جميع الافعال الاختيارية كمشيه سريعا وضربه بالسيف وتحويله
الفرس مثلا فهو يفعل البعض كما ذكرنا ولا فرق بينه وبين اليقظان
فيما فعل من جهة تحقق الفرق في كل منهما بتيقن فعله ذلك الفعل بنفسه

بلا جبر و فعل الغير به ذلك الفعل ومن ادعى عدم التمييز بين حال النايم بين الجبر
وغيره امكن ان يتشكك بينهما في حق اليقظان ايضا وذهب الكثير من اهل
السنة الى ان النوم يضادها نظرا الى ان الاكتساب يشترط فيه القصد والعلم
بالمقصود ولا شك في انتفايهما عند النوم وما يوجد من افعال النايم
ملحق بافعال الجبر لانتفاء العلم والقصد ولو كان مقدورا امكنت جميع
الافعال للنايم لان له قدرة حينيذ وحاصله اشتراط العلم والقصد
في الاكتساب الذي يقع به جميع الافعال الاختيارية وتوقف القاضي
لتعارض الاعتبار **ويضادها** اي القدرة **الخلق** اي الوصف المسمى بالخلق
وفسر بانه ملكة تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير تقدم
فكر وروية لمن يكتب من غير ان يحتاج الى ملاحظة كل حرف حرف بخصوصه
او ينقر الوتر من غير انه يحتاج الى التنبه لكل نقرة نقرة ولا لها الخاص
ولا صعوبة في الاتفاق والصدور فما لا يكون راسخا كغضب الحليم وحلم
ذي الطيش ليس بخلق وما لا يكون مبدا للافعال النفسانية كالبصر للنظر
وقوة السمع للسماع ليس بخلق لكونه يكون لغير ذي النفس العاقلة كالحيوان
البهيمي وكذا الملكة الجسمية كالبياض والسواد وقد مثل لما لا يكون ملكة
للاعمال النفسية بل للجوارحية بملكة الكتابة وفيه نظر لوجهين احدهما انهم
مثلوا به للخلق والاخر ان الافعال النفسية كلها انما تظهر بالجوارح فليس
تتحقق به وعنا وكذا ما لا تكون الافعال معه بسهولة بل يحتاج الى فكر
وروية لا يكون خلقا كتكرم البخيل فانه يكون لزوما متى اريد لكن مع
الحاجة الى الفكر والمجاهدة وبه علم ان السهولة ملازمة لعدم الحاجة
الى الروية فاحدهما يغني عن الاخر وما يستوي بالنسبة اليه الفعل والترك
ليس بخلق كالقدرة فلذلك قلنا ان الخلق يضادها اذ لا شك انه على
هذا ينافيها **من جهة انه** اي الخلق **ملكة تصدر بها الافعال عن النفوس**
يفيد ان يكون الصدور **بسهولة ومن غير روية** والقدرة تصدر بها الافعال
مع الصعوبة كمن اعطى وهو في جهد الشح على ما اعطى او بجهد روية وتسهيل
بالمجاهدة **ومن جهة انه نسبته الى الطرفين لا تكون** تلك النسبة **على السوية**
فان خلق الكريم ليست نسبته الى الاعطا كنسبته الى المنع والبخيل بالعكس

ولا

ولا يخفى انه ان اريد بالتضاد بين القدرة والخلق عدم المجامعة في محل واحد كما هو
المتبادر لم يسلم لان فعل الخلق يجامعه القدرة على تركه فحلم الحليم يجامعه
القدرة على تركه بفعل مقتضى الغضب وكذا كرم الكريم وان اريد بالتضاد
المغايرة امكن تحققه ولو بالحيثية بان يعتبر ان الفعل يكون الوصف المتعلق
به من حيث امكان الفعل والترك مع قطع النظر عن مرجح احدهما قدرة والوصف صح
المتعلق به من حيث سهولته وعدم مساواته لمقابله في تلك السهولة
خلقا فهما شيان ولو بالحيثية وهذا هو المتجه لان الصدور بالقدرة لا بالخلق
الا انه ان سهل الفعل على النفس بتمكن شي فيها يوجب حصوله بسهولة
سميت خلقا وقد وجه التضاد بان الخلق سابق على الفعل والقدرة
انما تكون معه ويرد عليه ان يقال لا فرق بينهما في المقارنة ان كان
العرض لا يبقى ولا في صحة عدم المقارنة ان كان يبقى وكذا لا فرق ان
اعتبرت المقارنة بالنوع على عدم البقاء فحينيذ ان كان السابق
من شانه التاثير فهو قدرة والا فهو بحيث يسهل الفعل عند وجود
المايل بالفعل ولا منافاة بين وجود المسهل والمايل وغاية ما هنالك
ان يكون بينهما باعتبار الاثر عموم باطلاق او من وجه باعتبار المغايرة
التي بينهما منه فافهم **ومنها** اي ومن الكيفيات النفسانية **اللذة**
والالم وهما بديهيان فان من ليس اهلا للافكار المعتبرة من البله والصبيان يدرك
الفرق بين اللذيذ والمولم كالحلو والمر **وقد يفسران** لافادة التعبير عن معنى
يعم جميع افراد كل منهما التي هي ضرورية فيعبر عنهما **بادراك الملايم والمنافر**
من حيث هما كذلك فاللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم واحترزنا بالحيثية
من ادراك ذات الملايم لا من حيث انه ملايم كادراك الصفراوي ذات الحلو
من حيث المرارة لما خالطهما لا من حيث الحلاوة فلا يسمى لذة ويدخل فيها
ادراك المريض دواء مرا من حيث انه حلو لما خالطه من اعتقاد الشفا
اعتقاد الاستطابة به وادراك الجايع طعاما مرا لذاته من حيث انه حلو
للجوع والالم ادراك المنافر من حيث انه منافر فيخرج بالحيثية ما تقدم
من نحو الطعام المر للجوع ويدخل فيه ادراك الصفراوي للحلو مرا كما
تقدم والمراد بالادراك الوصول الى ذات الملايم او المنافر مع العلم

بذلك الوصول لا بمجرد تصورهما ولهذا كان الاصح قول ابن سينا في اللذة ادراك
ونيل لما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك وما خرج بغير قيد
الحيثية وانبغ وما خرج بما ظاهر مما تقدم ايض فقد صرح ابن سينا بالنيل الذي
هو الوصول الي اللذات وصرح بالادراك وانما ذكر الكمال والخير وان كانا
شيا واحدا في المصدق ورايما الي ان المدرك يبتهج الداله باعتبار الحصول
بالفعل للمدرك الكمالية التي هي حصول الشي بالفعل لما هو هو بالقوة
كما يعلم في تفسير الكمال فيما ياتي والخيرية من حيث الانفعال له بالتلذذ
وكذا يقال في الشر والنقص وعلي هذا فهما نوعان من الادراك اعتبر
فيهما اضافة تختلف بالقياس الي المدرك فكبر الوا بمعني ان كلا منهما
ادراك لكن قد يكون ادراك الشي الواحد لذة والما باعتبار المدرك
والنسبة له كادراك الحلو يكون لذة باعتبار غير الصفراوي والما باعتباره
واعتبر فيهما ايض اضافته لذات الملايم ولذات المنافر فكل منهما ادراك
بشرط كون المدرك اتصل بذات الملايم والمنافر ولا يكفي ادراك
صورتهما العقلية المساوية للذات بل انما يكون ادراك كل منهما لذة
او الما ان حصلت الذات للمدرك كما قررنا لا ان حصلت الصورة العقلية
فقط ولذلك بينا ان كلام ابن سينا اوضح في افادة ما اعتبر من الادراك
والنيل للذات والحق الذي لا يعدل عنه في شان اللذة ما قاله الامام
الرازي وهو انا نجد في انفسنا عند حصول الملايم حالة هي اللذة ونعلم
قطعا ان ثمة ادراكا لذلك الملايم ضرورة ان الغايب عن الاحساس
لا لذة له ولا الم وهذا غاية ما يتحقق عندنا في امر اللذة واما انها
اي تلك اللذة هي نفسه اي نفس الادراك او انها امر حاصل به اي
بالادراك زايد علي نفس الادراك مغاير له وعلي تقدير ان يكون
ذلك الامر الذي هو اللذة غير الادراك هل يحصل ذلك الامر بغيره
اي بغير الادراك ففيه تردد واحتمال وتوقف والحاصل ان المحقق هو
حصول شي هو اللذة وان كان ثم ادراكا حال حصول ذلك الشي
وهل تلك اللذة نفس ذلك الادراك او غيره حاصلا به او غيره
حاصلا لا به فيه تردد وتوقف لاحتمال الكل وهذا الكلام من الامام

الرازي

الرازي ايضا ان لا يعدل عنه في شان حقيقة اللذة وقد تفسر اللذة
بالخروج عن الحالة الغير الطبيعية والحالة الغير الطبيعية هي التي تنافر
الطبع ولا شك ان ما ينافر الطبع الم فيكون معني هذا التفسير الخروج
عن الالم اي الخلاص منه وهذا قول جالينوس وتبعه ابن زكريا وغيره
فالخلوص بالاكل من الم الجوع وبالشرب عن الم العطش وبالجماع عن الم
دغدغة المني او عتيه ونحو ذلك هو اللذة عندهم ويبطله الالتذاذ
باشيا تحصل عارضة من غير تقدم الم اصلا من شوق او غيره لعدم
تصور تلك الاشيا وذلك كاصابة مال بغتة من غير تقدم شوق اليه
لعدم تصوره لا جزئيا ولا كليا حتي يقال حصل شوق اليه وهو الم
فتكون اللذة نفي الم الشوق وقول بعضهم لا بد من تصوره اجمالا وذلك
كاف في الشوق غير مسلم لصحة حصوله دون سبق الخطور اجمالا ولا
تفصيلا كما ذكرنا وكمطالعة جمال يحصر صاحبه بغتة من غير طلب
وشوق لذلك الجمال لا جملة ولا تفصيلا اذ لا الم حيث لم يتقدم شوق
فليس في تلك المطالعة وتلك الاصابة الا مجرد اللذة ومثل ذلك
ادراك الذايقة حلاوة ما صادفته من المستلذات بلا تشوق
قبل وسبب الغلط في تفسيرها بالخلاص انهم راوا بعض الاشيا اذا
استمرت بنفسها لا تبقي لها لذة كلمس اللين ثالثا ورابعا وخامسا
علي الاستمرار فانه لا يبقي له من اللذة ما يكون له اذا انتقلت الكلا
من الخشونة التي لمسها الم الي اللين وكذا ادراك رايحة المسك بعد ادراك رايحة ل
رايحة كريهة التي ادراكها الم فان اللذة في ادراكها حينئذ اشد
من ادراكها مستمرة وهذا الانتقال الذي هو خلوص من الم في الجملة
علي ما ذكرنا امر مقارن للذة في بعض الاوقات كما في المثالين
فجعلوه مع كونه عارضا نفس اللذة وطردوه في جميع افرادها وما
تقدم يبطله ثم نبه علي ما يضبط اقسام اللذة والالم فقال
ثم ينقسم كل من اللذة والالم الي الحسي والعقلي وانقسامهما الي
القسمين هو بحسب انقسام الادراك اليهما اذ هو نفس احدهما او ملزوم
له فينقسمان الي ما ينقسم اليه فاذا كان ادراك الملايم او المنافر

بشي من الحواس كانت اللذة والالم حسيين واذا كان ادراكهما بالعقل كانا عقليين
فادراك القوة الذايقة للحلاوة لذة حسية وادراكها للمرارة الم حسي وادراك
القوة اللامسة للين او الخشونة لذة او الم حسي ودخل في الحسية القوي الوجدانية
لانها انما تدرك امرا جزئيا يحس باطنا فادراك القوة الغضبية غلبة العدو
ونيلها الانتقام لذة حسية وجدانية وادراكها ونيلها للمغلوبية الم حسي
وجداني وكذلك ادراك الوهم وتصوره ما يرجوه لذة حسية باطنية
وتصوره عكس ما يرجوه الم حسي وادراك العقل علمه بحقيقة الشي
علي ما هي من جهة حيث انه مطابق لما في نفس الامر لا غلط فيه
ولا جهل معه يتاذي به كمال ولذة عقلية وادراكه بجهله من حيث
انه نقص الم عقلي ولا يرد ان يقال قد يدرك العقل اشيا ولا لذة توجد
له حينئذ ويجهل اشيا ولا يتالم لان ذلك انما يكون عند انتفا بعض الشروط
كالتنبه لكون علم الشي كمالا وجهله نقصانا كما ان تناول الحلاوة في
الحميات قد لا تحصل معه لذة لانتفا شرط كالتنبه لما قيل وانه ملايم
اذ تناول ذلك مع الذهول والغفلة لا تحصل معه اللذة القسم
العقلي من اللذة والالم اقوي من القسم الحسي منهما وقوة العقلي علي
الحسي متحققة كما وكيفا اما قوته في الكم فلان المعقولات اكثر من
المحسوسات ضرورة ان ما يتعقل لا يتناهي وما يحس متناه واذا كان
اللذة العقلية تحصل في كل ما يتعقل كانت اكثر من حصولها فيما يحس
من الملاذ والالم علي حسب ما فات من المعقولات فيكون الالم في
العقليات اكثر من الم الحسيات هذا بالنظر الي نفس ما توجد به
اللذة او الالم من جهة ملاحظة الملتذ والمتالم واما ان لوحظا فيختلف
امر القلة والكثرة اذ رب شخص حصل له من الالتذاذ بالمحسوسات
اكثر مما حصل له بالمعقولات ورب اخر بعكسه واما قوته كيفا فلان
ادراك العقل للاشياء اكمل من ادراك الحس لها اذ العقل يدرك كنه
الشي والحس انما يدرك ظواهر الاشيا فتكون لذة ما ادرك باطنه
بالعقل اتم في نفسها من لذة ما ادرك ظاهره بالحس وفي كون
القوة العقلية اقوي في الكيف بحث لان قوة اللذة بالحس لا تتوقف

علي

علي ادراك بواطن الملتذ به كلها وانما تتوقف علي ادراك ما فيه من الملايم وادراكه
بالحس حاصل بتمامه نعم يتاتي ذلك في القوة الوهمية لعدم ضبطها الادراك وكيف
يكون الاحساس ضعيفا في الادراك مع انه اصل المعقول فتامله ولما كان يتوهم
هنا ان يقال ان اللذة الحسية والالم الحسي ينبغي ان يكونا من الكيفيات المحسوسة
كاللون والصوت ونحوهما لا من الكيفيات النفسانية التي هي كالعلوم والملكات
النظرية اشار الي الجواب عن ذلك بقوله وكلاهما اي العقلي والحسي
من الكيفيتين انما هو من الكيفيات النفسانية ولا يتوهم ان الحسي منهما محسوس
لان المحسوس في القسم الحسي من القسمين هو نفس ما يلتذ به او
يتالم منه لا نفس اللذة والالم فانهما باطنيان نفسانيان فالحلو مثلا اذا ادركت
حلاوته الذايقة حصلت لذة تلك الحلاوة في النفس فنفس الحلاوة
محسوسة للذايقة والالتذاذ به حالة نفسية وهذا امر وجداني
فالفرق بينهما واضح الا انه لما كان التلازم بينهما في الادراك توهم
ان احدهما هو الاخر وكذلك مرارة المر هو المحسوس والتالم به نفسي
والقسم الحسي من الالم يسمي في العرف وجعا وهذا اشارة الي ان الالم
يصدق عرفا علي ادراك المنافر العقلي كما تقدم بخلاف اللغة فلم
يتحقق فيها اطلاقه علي العقلي والي انه لا يساويه الوجع في ذلك
بل الوجع اخص لاختصاصه بالحسي فيطلق علي الالم الوهمي
والعيني والسمعي واللمسي وغير ذلك كما اذا ادرك المنافي وهما
او رؤي المنافي او سمع او لمس وقيل ان الوجع مخصوص بالحسي
اللمسي ولذا قيل سيما اللمسي يعني ان اختصاصه باللمسي اقوي
للاتفاق عليه ثم ان هذا الكلام توطية للتعرض لسبب الالم
الذي هو الوجع والي ذلك نبه بقوله وحصر ابن سينا سببه
اي سبب الوجع في امرين في تفرق الاتصال الذي كان في اجزا العضو
وفي سوء المزاج اي فساد المزاج المختلف الحار والبارد يعني ان
سوء المزاج انما يكون سبب الوجع بقيدين احدهما ان يكون
مختلفا فان كان متفقا لم يكن سببا للوجع كما ياتي بيانه
وثانيهما ان يكون حارا او باردا فان كان ذلك الفساد رطبا

سيما اللمسي م

او يابسا لم يأثر الوجع وذلك ان الصحة انما تكون باعتدال المزاج وقد تقدم تفسيره
كما ياتي واعتداله انما يتحقق بان يكون على القدر الذي يوافق ذات صاحبه
فتصدر عن اعضائه افعالها على وجه الكمال فاذا لم يعتدل المزاج فان انحرف
الى احدى الكيفيات الاربع باقوى مما ينبغي له وهي الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة فان كان انحرافه الى الحرارة والبرودة انتفت الصحة وجاء
الوجع وان كان الى الرطوبة او اليبوسة لم يحصل وجع فسوء المزاج الحار
او البارد يوجب الوجع دون الرطب واليابس وانما قال كذلك لان
الرطب واليابس انفعاليان لا فعليان وموجب الوجع موثر يجب ان يكون
فعليا لا انفعاليا فلا يكون الرطب واليابس موثرين للوجع اذ لا فعل
لهما بخلاف الحار والبارد وذلك ان الحرارة مفرقة للمختلفات
والبرودة مجمعة لها ومفرقة للمؤتلفات والرطوبة قبول الانحصار
واليبوسة عدم القبول له فليس احداهما موثرة للوجع لانه اثر
يحس فيتوقف على فاعل نعم يقوى على انه قد يولم اليابس لكن
لا بالذات بل بالعرض وكلامنا فيما يوثر بالذات ولا يكون الا الحرارة
او البرودة الموثرتين للتفريق او الاجتماع على غير الاعتدال
وانما يولم اليابس بالعرض لاستتباعه بسبب شدة التقبيض
في اجزاء العضو تفرق الاتصال فيما يعني ان اليابس يكون منه شدة
التقبيض وشدة التقبيض في اجزاء العضو يسقط نده وتمادى ذلك يستتبع
تفرق اتصال اجزاء العضو فيحصل الالم الا ترى الى يبوسة العضو الغليظ
فانما توجب له انقباض بعض اجزائه الى بعض ولذلك يصير رقيقا
باليبوسة وذلك الانقباض يوجب ذهاب الاجزاء التي بها غلظه
وذهابها تفرق فاذا حصل مثل هذا في شي من البدن وجب الوجع
للزوم التفرق للتقبيض المقتضي لليبوسة لا لليبوسة فاليابس
يقتضي الوجع بالعرض على ما تقرر بخلاف الرطب فلا يقتضيه ولو
بالعرض فانما اي فما يتوهم فيه من انه يقتضيه ايضا بعد التقبيض
وهو التمديد فيستتبع مكانا اوسع وهو تفرق ليس كذلك لان
ما يستتبعه الرطب من التمديد ليس منه وانما هو اي ذلك التمديد

من

من المادة المجتلبة من خارج الا ترى الى اليابس من عجين او غيره يكون له
غير مخصوص فاذا ترطب ازداد تمديده في الحيز واستدعى مكانا اوسع
ولكن ليس بالترطب اذ لا تزيد رطوبته في اتساعه وانما ذلك بما يداخله
من مادة اخرى رأسا فاذا تحقق مثل هذا في العضو والتفرق فيه بان
اتسع ليس من مجرد ترطبه بل من مداخلة مادة اجنبية باعتبار الاعتدال
كدم زايد على ما ينبغي او مادة او غير ذلك ولا يخفي ما في هذا الكلام من
البحث فان الحرارة والبرودة ايضا انما تقتضيان الوجع بواسطة التفرق
فكون الوجع لذاتهما مما لا يظهر له دليل بل لم يظهر حتى التفرق الذي هو
مقتضاهما ولذلك اختار الفخر الرازي كون سبب الوجع سوء المزاج قال كما
ياتي مع محاولة دفعه لان التفرق عدمي لا ينبغي ان يكون علة للموجود الذي
هو الوجع ثم قال مما يدل ايضا على ذلك انه لو قطع انسان شيئا من لحمه
بالة حادة جدا لم يحس بالالم في حين التفرق وانما يحس به بعدما يتحقق
فيه بذلك القطع سوء المزاج بحدوث انحراف العضو بسبب ذلك عن اعتداله
في المزاج وكذا لا يخفي ما في الجزم بان التمديد من مادة خارجية وانما
لاحتمال ان يكون بزوال الانفعال الذي كان في اعتدال العضو قبل زيادة
الرطوبة فسوء المزاج على هذا هو الذي ينبغي ان يكون هو السبب عادة
في الوجع ولكن انما يوثر ان كان مختلفا بخلاف المتفق واعني بالمختلف
ما ورد على جوهر العضو وفيه الكيفية الاعتدالية فيدافعها بافسادها
وتدافعه باعتدالها فيتقاومان ويتدافعان من غير استقرار فحينئذ
يحس بالوجع بسبب ما كان في العضو من الكيفية المنافية للوارد
ولمخالفته للكيفية ومدافعته لها سمي مخالفا وانما اورث هذا المخالف
الوجع لتحقق التنافر وعدم الموالمة وذلك ان الاحساس بالمولم
شرطه المنافرة والمنافية للطبيعة الاصلية اذ حينئذ يحس بانه ثم
منافر مولم لها واما ما يوافق ما كان فلا يحس به كما لا يحس باذى في
الطبيعة اعني بالموافق ما ورد واستقر في جوهر العضو وابطل المقاومة
اي ابطل ذلك الوارد كون الكيفية الاعتدالية الاصلية مدافعة ومقاومة
له وصار ذلك الوارد باستقراره في حكم المزاج الاصلي بالالفة

للحاسة فلا تشعر منه بالم لعدم المنافرة وبثبوت الالفة كما في المزاج الاصلي
وذلك لان شرط الحاسة هي المحسوس بحيث يقال احست بمحسوسها
وانفصلت عنه علي انه محسوس لها المخالفة في الكيف اي كون ذلك
المحسوس مخالفا في الكيف لمزاج الحاسة المالوف لها بان يكون حارا
اشد او باردا اشد وحاصله ان الحاسة لا تحس الا بما ينافي مزاجها
المالوف ويخالفه في الكيف من حرارة او برودة او غير ذلك بما هو اشد
مما في المزاج ولما يدل علي هذا ان صاحب الحمي الغب وهي التي تاتي
وقتا بعد وقت يحس فيها بالم الحرارة اكثر من صاحب الحمي الدق
وهي التي دامت ودق لها العظم واللحم مع ان الدق اقوي لانها تحتاج
الي استعمال المبردات اكثر وليعاذ بالله تعالي من الجميع فالدق
لاستقرارها لا يحس منها بمثل ما يحس في الاخري لورودها علي الطبيعة
وهي قوية منافرة ومما يدل علي ذلك ايضا ان من دخل الحمام يجد في
اول دخوله منافرة لحرارته لورودها علي الطبيعة بغتة فتنافرها
فاذا استقر في الحمام استطابها لصيرورتها بالاستقرار كالحرارة
الطبيعية التي لا تنافرها وكذلك من دخل الما البارد يتاذى به بالورود
الاول ويالفه بالاستقرار ثم اشار الي اعتراضات للامام الرازي علي
كون السبب التفرق ولذلك اختار كما ذكرنا ان سبب الوجع سوء المزاج
فقال واعترض الامام الرازي علي كون التفرق سبب الوجع بان ذلك
التفرق عدمي اذ هو انتفا الاتصال والعدمي لا يوثر في الموجود
وبان في دوام الاغتذا والتحلل تفرقا كثيرا في الاعضا ولا الم يعني انه
قال لو كان المتفرق الوجع بالتفرق لزم ان لا يفارق الانسان بل مطلق
الحيوان المادا ابدا لانه لا يخلو غالبا من التغذي بالغذا اذ به يتقوي
البدن ويبقي والتغذي يجري في جميع الاعضا وهو متحلل لتلك الاعضا
بدخول الغذا بين اعضا كل عضو ليتحقق نموه ففي التحلل بدخول
الغذا المقتضي للنمو تفرق اجزاء العضو لتمكن دخول الغذا في خللها
فيلزم ان يكون الانسان دايما في التفرق الموجب للالم في جميع
اوقات الانسان واجزاءه جميعا لحصول التفرق والتحلل في كل طرف

منه

منه دايما وهو باطل بالحس وبان الالم لو كان بالتفرق لزم ان يقارن
الالم ذلك التفرق لوجوب مقارنة العلة معلولها وهو باطل قد يتاخر
عن التفرق كما في القطع بما هو في غاية الحدة فانه لا يقارنه الم وهذا
مشاهد فان الانسان لو اخذ اله حديدية في غاية الحدة وقطع بها
سريعا جزا من جلده او غيره لم يحس بالالم حال القطع الذي يكون
معه التفرق بل انما يحس بالالم بعد زمان ما يتجدد سوء المزاج علي
العضو مدفوع خبر قوله واعترض الخ اي اعتراض الامام الرازي بالاوجه
المذكورة علي كون التفرق سبب الوجع مدفوع باجوبة تقابلها
اما الاول وهو ان التفرق عدمي لا يعلل به الموجود فيدفع بان
التفرق ليس هو عدم الانفصال حتي يكون عدميا بل هو حركة
بعض الاجزاء عن البعض والحركة وجودية فيصح ان تكون علة
للموجود علي انا لو سلمنا انه عدمي لا نسلم ان الممتنع سببية
العدمي للموجود اي لا نسلم ان الذي امتنع ان يكون سببا للموجود
هو العدمي بل الذي امتنع ان يكون سببا للموجود هو المعدوم
اي المنفي دون العدمي الذي هو امر اعتباري سوا كان عدم شي
اولا فان العدمي يصح ان يكون سببا للموجود كعدم الغذا سبب
لاعضا الصدفة فيمكن تحقق السببية في العدمي بالنسبة للموجود
خصوصا في العدمي المعد اي المهيي لوقوع الشي من غير تاثير فلا
مانع من ان يكون التفرق الذي هو عدمي اي عدم الاتصال سببا
معدا للوجع بمعنى انه يتوقف الوجع عليه لا انه يوثر فيه والحق
ان العدمي ان كان معنى سببيته دلالته علي وجود الوجع بمعنى
انه متي تحقق وجد الوجع فلا اشكال فيه لان العدمي قد يستلزم
الوجودي فيدل عليه وان كان معناه اقتضاوه للوجع فالحق
انه لا يقتضيه اذ لا اثر للعدمي اتفاقا من حيث ذاته فان اريد
بالمعد المهيي والمستلزم بالدلالة صح ادعا اللزوم بين العدمي
والوجودي ولكن لا يصادف الجواب محلا لان الكلام في السبب
العادي او العقلي علي مذهبي الحق والفساد في سبب المرض

والدليل لا يلزم كونه سببا واما ادعاء ان التفرق حركة كما اجيب اولا فيرد عليه
ان الحركة من حيث هي لا توجب الوجع فلا بد من شي زايد وذلك الشي الزايد ليس
الا انتفاء الاتصال فيعود الكلام كما كان وايضا اذا كانت الحركة هي المباشرة
لزم ان الجزء الساكن وهو المنفصل عنه لا وجع له اذ لم يتصف بالحركة وبهذا
ونحوه يعلم ان كلام الامام الرازي اقرب الى القبول من غيره هذا **و**اما الثاني
وهو ان في التغذي تفرقا كثيرا عند مداخلة الغذا الاعضا واعضايها
فيلزم التألم بالغذا وليس كذلك وعن الثالث وهو ان التفرق لا يجاوزه
الالم فلا يكون سببا بدليل القطع بحاد فانه يتاخر عنه الالم وربما يفسد
المزاج فيه فقال **بان المراد** بالتفرق الموجب للالم تفرق بقيود لا مجرد
التفرق حتى ينتقض بمسيلة الغذا ومسيلة القطع بالحاد فان المراد
ان القدر المحسوس من التفرق اذا كان في عضو حاس مع الشعور والتفات
النفس من غير الف واستمرار والحال انه **قد ادرك من جهة كونه منافيا**
مقوما له والا فلا فقد اعتبر في كون التفرق مولما ان يكون على القدر
المحسوس فهم منه انه قد يكون لدقة امره مما لا يحس فلا يوجب الالم
وان يكون في العضو الحاس فنحو ما طال من الظفر والعظم لا يوجب التفرق
فيه الالم وان يكون مع الشعور والتفات النفس فما يكون مع الغفلة
لا ايلام فيه وان يكون من غير الف واستمرار فالمالوف لاستمراره لا ايلام
فيه وان يكون قد ادرك من جهة كونه منافرا للطبع فان ادرك من
جهة كونه ملايما فلا ايلام فيه فاذا اجتمعت هذه القيود في التفرق
اوجب الايلام **ولو بواسطة استتباعه فقدان هيئة العضو كما هو**
اللايق به فان العضو اذا انقطع وادرك من جهة انه حينئذ قد فقد الهيئة
التي هي كماله يتبع ذلك ادراك نقصانه فتتألم النفس بنقصانه لا محالة
وحاصله ان اقل ما يحصل عند الشروط استتباع التفرق لفقدان
الكمال وهو نقصان والنفس عند الادراك للنقصان تتألم ولا بد **وحينئذ**
فلا اشكال في عدم التألم بالغذا لانه يجوز ان يكون التفرق فيه لعدم
التفات النفس له فلا يحس او لدقته جدا بحيث لا يحس او يكون مالوفا
او يكون ادرك من حيث انه نفع البدن وتقويته فلاجل ذلك لا يولم

وكذا

وكذا القطع بالحاد انما يتاخر فيه التألم عند عدم الشعور واما عند الشعور
فيقارن ويمكن ان يجاب ايضا بهذا ايضا عن الاول لان عدم الاتصال اذا
ادرك من جهة كونه نقصانا لكمال العضو تألم به المدرك في نفسه
وحاصله تسليم ان مطلق التفرق لا يكفي في الايلام وهو تسليم
لكونه غير سبب بذاته والكلام فيما يكون سببا بالذات وايضا لا يخفى
ان الالم قد يكون يوجد ولو لم يدرك ثم تفرق ناقص لفساد المزاج بل
ويحصل الايلام معه وان ادرك كونه كمالا كما اذا قطع من العضو
ما يفسده فيتألم بالقطع قبل صلاح المزاج فالذي ينبغي ان يكون
سببا هو ما يطرد مع الشعور وايضا اذا كان التألم من جهة ادراك
النقصان صار وجعا وهميا ولا يتوقف على تفرق واما اشتراط
الشعور فلا ينبغي ذكره في الجواب لانه شرط اللذة والالم مطلقا وادعا
دقة التفرق في التغذي بحيث لا يشعر بعيد ه لكثرته وعمومه فان
كثرة ما يدق يصير به كالغليظ فتامل **ومنها** اي من الكيفيات
النفسانية **الصحة والمرض اما الصحة فعرفها ابن سينا بانها ملكة**
اي هيئة راسخة في محلها **او حالة** اي صفة وجودية مطلقا اعني
سوا كانت راسخة اولا فالتنويع في التعريف بمعنى انه قيل انها ملكة
وقيل مطلق الحالة والتعريف الثاني على هذا اعم لشموله معنى الاول
ويحتمل ان يريد بالحالة غير الراسخة فتكون او لبيان نوعي الصحة
بنا على انها تشملهما معا او للتشكيك في الصحة هل هي ملكة او حالة
غير ملكة والتشكك في كونها ملكة او لا حتى احتيج الى الاتيان باو
لا يقتضي التشكك في امره اي المعرف وهو الصحة فيكون ذلك جهلا
به وانما التشكك في عارض هو الرسوخ او عدمه اذ لا فرق بين الملكة
والحالة الا الرسوخ وعدمه والتشكك في العارض لا يضر في العلم بالمعروض
كذا قيل وفيه بحث لان من يشترط الرسوخ يجعله ذاتيا للصحة والا
لم يكن معنى لاشتراطه فيه فتامله **تصدر عنها الافعال** خرج به
ملكة او حالة لا يصدر فعل عنها كملكة اللون والعلم ونحوه لك **من الموضوع**
لها اي الموصوف بها الذي يقوم وجودها وانما زاد هذا للاشارة

الي الافعال الصادرة عن الصحة انما تصدر في الحقيقة من الجسم الموضوع لها
بواسطتها فهو مبدا الي والموضوع حقيقي فاعلي او للاشارة الي ان كليهما اعني
الصحة والموضوع مبدا للافعال لكن الصحة مبدا فاعلي والموضوع مبدا مادي
اذ لاتصح الافعال الا به انتهى فانه مبدا قابلي وسياتي تنبيه المص علي
هذا قدمناه هنا ليلي ما يناسبه سليمة من الافات واحترز بذلك
من المرض فان الافعال تصدر عنها موفة اي ذات افة وانما قلنا تصدر
الافعال عن المرض لان كون الافعال موفة انما منشاه المرض ومعنى
كون الافعال سليمة انها جارية علي مقتضى الطبيعة بحيث لا يحس معها
بثقل ونقصان بسبب افة وذلك بان يحس بها علي ما تقتضيه الطبع
فمعنى السلامة في الافعال صحتها اي كونها محسوسة بلا افة فماذ
معنى الصحة والسلامة المذكورة في التعريف الي معنى يحس به الفاعل
حال الفعل وهو انها جرت علي مقتضى الطبع فيهما من الكمال بان تكون
غير مشوبة بنقصان هو ثقلها علي النفس وكونها متكلفة والصحة
المعرفة هيئة متقررة غير محسوسة عرفت بكونها من شانها هذه
الافعال التي يحس فيها بما ذكر فلا يلزم الدور بتعريف الشي بنفسه
اذ المعرف امر حكمي غير محسوس والمعرف به امر لغوي مقارن للفعل
محسوس وسينبه المص علي هذا دفعا للدور وقدمناه هنا لمناسبة
المحل وينبغي ان يتنبه هنا لمثل ما تقدم في الخلق وهو ان صدور
الافعال الاختيارية انما هي بالقدرة الاكتسابية عندنا او الموثرة عند
المعتزلة وما ذكر يقتضي ان الافعال تصدر عن الصحة وهي خلاف القدرة
فيكون في الحيوان موثرات الا ان يحمل ذلك علي ان الصحة مصاحبتها
تنفي الافعال الموفة كما تقدم في الخلق ومثل هذا يرد في كل ما جعل من
المعاني منشا للافعال في ذات الفاعل ثم نبه علي وجه الاتيان في تعريف
الصحة بالملكة مع عطف الحالة عليها باو وان ذلك للاشارة الي انه ينبغي ان
يكون جنسها ما يشمل الملكة وغيرها فقال يعني ان جنسها اي الصحة هو
الكيفية النفسانية واشعر بتقييدها بالنفس ذكر الملكة والحالة
لاختصاصهما بذوات الانفس فتخرج صحة النبات وهي ما يصدر عنه

افعاله تامة من الهضم والجذب والتغذية ونحو ذلك فمن التعبير بالملكة او الحالة
يفهم ان جنسها كيفية نفسانية مطلقا اي سواكانت تلك الكيفية بصفة
الرسوخ وهي الملكة او بدونها اي بدون صفة الرسوخ وهي الحالة الغير الثابتة
فكانه يقول في التعريف الصحة جنسها الكيفية النفسانية سواكانت ملكة
اولا ليتم معنى الصحة عنده تاما راسخ وما لا لان الصحة يجوز ان تعرض بلا ثبوت
ولا تختص باحد المعنيين اعني الراسخة وغيرها كما هو راي البعض من الناس
من تخصيصها اي الذي هو تخصيصها بالكيفية الراسخة وراي هذا البعض جار
علي ما قال ابن سينا في الشفا ان الصحة ملكة في الجسم الحيواني خرج به قوة
النبات علي ما تقدم فلا تسمى صحة يصدر عنه لاجلها الافعال خرج به كما تقدم
ما لا يصدر عن الحيوان لاجله فعل كالبصر والعلم غير موفة اي غير مصحوبة
بافة خرج به كما تقدم المرض فان الافعال معه مصحوبة بافة ونقصان
وثقل اذ لم تجر علي مقتضى الطبيعة الاصلية ودخل في الافعال ما هو داخلي
كتقسيم الغذا او تفصيله واخراج الفضلات وجلب الغذا وما هو خارج طبيعي
كالتنفس وغير طبيعي كالحركة والسكون الارادية فان الجميع يعتريه النقص
والثقل لمرض وتعتريه الصحة الاحساسية لاجل الصحة النفسانية فتقرر
بما ذكر ان تقدير التعريف بالامرين اعني الملكة والحالة له فايده التنبيه
علي ان الجنس هو الامر العام الذي هو الكيفيات النفسانية وتقدم ان الثاني
اعم من الملكة فيستغنى به عنه اذ اللهم الا ان يراد بالحالة خصوص ما لا رسوخ
له وهو خلاف العرف وعلي ارادته فيقال لم قدم الملكة في الذكر علي الحالة
الغير الراسخة ويجاب بما اشار اليه بقوله وقدم الملكة في لانها اشرف
من الحالة الغير الراسخة وذلك ظاهر ولانها اغلب وقوعا من العارضة
فان عروض الصحة بلا رسوخ اقل القليل بالنسبة الي رسوخها ولانها
هو المتفق علي كونها صحة ولذلك اقتصر ابن سينا عليها في الشفا
كما تقدم ثم نبه علي ان ما توهمه الامام الرازي من شمول التعريف المتقدم
لصحة النبات سببه الذهول علي معنى الحالة او الملكة بقوله ونفي ازعمه
الامام الرازي من شمول تعريفها اي الصحة المعرفة بما تقدم صحة
النبات ذهول اي زعمه شمول تعريف الصحة لصحة النبات انما نشا

ذلك الزعم من الذهول عن معنى الملكة والحالة فان معناهما مختص بالحيوان
لغة اما الملكة فظاهر واما الحالة فلا تستعمل الا في صفة مخصوصة بالحيوان
فيقال هذه حالة الحيوان الفلاني ولا يقال هذه حالة النبات الفلاني
الا بتجوز فلو تنبه لمعناهما علم ان التعريف لا يشمل صحة النبات وقد تقدم
معناها اذ لا يصدق عليها انها ملكة ولا انها حالة الا تجوزا بل الحالة
يطلق الصفة ولا حاجة اليه واما تخصيصها اي الصحة بالانسان فيما قاله
ابن سينا في موضع اخر حيث عرفها بقوله ايضا اي الصحة هي هيئة بها يكون
بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث تصدر عنه اي يكون مزاج
الانسان وتركيبه بحيث تصدر عنها الافعال اي افعال ذلك الانسان كلها
صحيحة اي غير مشوبة بافة نقصان وثقل مخالف للطبع سليمة من افة
النقصان ومخالفة الطبع فسليمة قريب من معنى صحيحة ولا يخفى على احد
فرق بين افعال السقيم والصحيح فبالنظر اي انما اقتضاه هذا التعريف كما
هو ظاهر من اختصاص الصحة بالانسان انما ذلك بالنظر الى انها اي
الصحة الانسانية هي المبحوث عنها في الطب التي وضع له كتاب القانون
المذكور فيه هذا التعريف فعرف الصحة بتعريف مختص بها لمناسبة
وضع الكتاب الذي هو بدن الانسان ثم اشار الى ما ذكرنا فيما تقدم من
ان الصحة المعرف بها خلاف المعرفة فلاد وربقوله والمراد بالصحة والسلامة
المذكورتين في التعريف المعنى اللغوي وهو كون الفعل قد احس فيه بموافقته
للطبع الاصلي بدليل الاستناد فيهما الى الافعال التي يدرك فيها اهل
العرف اللغوي ذلك المعنى المحسوس واما لو اريد الصحة الطبيعية وهي
الصفة التي للنفس لم تستند للافعال لانها غير محسوسة عند الافعال
لوجودها متقررة في صاحبها والحاصل ان هنا صحتين احداهما
الصحة التي هي وصف الفعل وهي كونه جاريا على الطبيعة الاصلية
وذلك بان يكون الفعل اذا لم يحمل فيه ما لا يطاق سهلا ميسرا
وهذه محسوسة يدركها كل احد عند افعالها وهي اللغوية والاخرى
الصحة الحيوانية وهي المتقررة في نفسها وهي منشا الافعال وليست
بمحسوسة احساسا يعرفه اهل العرف وهي الحكمية فالاولى هو المعرف

بها

بها والثانية هي المعرفة فلا دور اذ ليست احداهما نفس الاخرى بل احداهما
منشا الاخرى ولكن ربما لا يسلم ان الثانية غير محسوسة لان الاحساس
بالمرض يدل على الاحساس بها لم الاحساس بها خلاف الاحساس بالاخرى
فان الاحساس بالاخرى يكون مع الفعل ونحن كما اشرنا الى ذلك بقولنا
احساسا يعرفه اهل العرف ثم نبه على ما يندفع به البحث عن كون التعريف
يقتضي كون البدن منشا الافعال والصحة منشاها كما تقدمت الاشارة
الى ذلك فقال والدلالة بكلمتي عن ومن في قولهم في التعريف الصحة
حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها على مبداية كل من الحالتين
اعني حالتي البدن والصحة فان قولهم الصحة تصدر عنها الافعال يفيد
كونها هي المنشا للافعال لان عن تفيد ان الافعال ناشئة عنها وقولهم
من الموضوع اي الموصوف يفيد ان الموضوع هو المنشا لان من لابتداء النشاة
مبنية يعني ان الدلالة بالحرفين على كون كل من الصحة والبدن مبدا للا فعال
لامر ربيه لان ذلك مبني على ان المبدا الاول وهو الصحة مبدا فاعلي
لان القوة هي الموجبة للافعال والموثرة فيها حقيقة او اكتسابا والثاني
وهو البدن مبدا مادي بمعنى ان الحصول فيه وحيث امتنع الفعل الا
بفاعل ومحل يكون فيه صار كل من الفاعل والمحل منشا وجود الفعل
خارجا او الاول وهو الصحة انما اعتبر مبدا من حيث هو الي اي من
حيث كونه الة للفعل مبدا الة ويسمى مبدا اليا والثاني فاعلي بمعنى ان
البدن هو الفاعل بواسطة الصحة والحاصل ان كلا من الصحة والموضوع
مبدا ولذلك عبر مع كل منهما بما يفيد مبدايته فان شئنا قلنا مبداية
الاول على الفاعلية والثاني على المادية لتوقف الفعل على كل منهما وان
شئنا تناولنا مبداية الاول على الالية والثاني على الفاعلية لان الموضوع
هو الفاعل بالة قوة الصحة ولا يذهب عنك ما تقدم من ان الصحة ينبغي
ان تنظر من حيث انها تفيد موافقة الفعل للطبيعة ولا نا نيرلها في الفعل
اذا التاثير او الاكتسابية بقوة القدرة والقدرة ليست هي الصحة وهذا
الذي تقدم من تعريف الصحة يقتضي انها وجودية واما المرض المقابل
لها فقد اضطرب فيه كلام ابن سينا فجعله تارة وجوديا وعرفه بانه

ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع غير سليمة فهذه الملكة او الحالة
التي هي المرض على هذا مضادة للصحة اذ هي وجودية منافية للصحة على
هذا التعريف وجعله تارة عدم ملكة اي الصحة بمعنى انه جعله بالنسبة
للصحة عدم تلك الملكة التي هي الصحة فالمرض على هذا عدم الصحة عما من
شانه ان يكون صحيحا وذلك بان يكون له مزاج من شانه ان يعتدل فيكون
صحيحا واختلاف كلام ابن سينا في معنى المرض انما هو بنا على انه اي المرض
قد يطلق على زوال الصحة وانتفاها عن الحيوان فيكون المرض عدم ملكة
الصحة وقد يطلق على ما يحدث عنه اي عند ذلك الزوال من المبدا اي من
الحالة الوجودية التي هي مبدا للافة في الافعال فيكون المرض وجوديا
على هذا وفي قوله للافة في الافعال اشعار بان المرض ليس قوة ينشا
عنها الفعل بل حالة تصاحب ما عرض في الفعل من الافة والنقصان
وربما يوخذ منه ما اشرنا اليه في الصحة والخلق من انها ليسا من
القوى المائرة بل مبصا عنهما يحدث شي في الفعل المتعلق للقدرة
فتامله وهذا الكلام بيان لوجه التفريق بين كلامي ابن سينا
في المرض وان الاول اعتبر فيه معنى والثاني اعتبر فيه اخر وهما
مثلا زمان فلا تنافي في كلاميه ولكن انما يتم هذا ان كان المرض
يطلق على المعنيين واما ان كان لا يطلق الا على احدهما فالتناقض
باق بحاله لان احد الاعتبارين يقتضي انه هو المرض دون الاخر فيجي
التناقض ثم على تقدير عدم التضاد فالصحة كيفية نفسانية وهو
ظاهر والمرض عدمها والعدم ليس داخلا تحت شي من المقولات العرضية
حتى يعترض بانه ليس من النفسانية بل من غيرها عليهما اي عن
الفخر الرازي وعلى تقدير التضاد بنا على ان المرض وجودي فهما معا
اعني الصحة والمرض من جنس الكيفية النفسانية اما الصحة فظاهرة
واما المرض فلانه كما تقدم كيفية تصدر عنها الافعال موفة وليس المرض
نفس سوء المزاج ولا نفس التفرق ولا نفس سوء التركيب بل هذه اسبابه
فلا يرد ما ذكر الفخر الرازي وهو ان المرض حصروه في هذه الثلاثة
ولا شي منها بكيفية نفسانية لان سوء المزاج ان عني به نفس المعنى

الغريب المزيل لاعتدال المزاج كالحرارة الشديدة والبرودة مثلا كما يقال
هذا المرض حرارة الكبد مثلا فهو من المحسوسات لا من النفسانية وان اريد
به الاتصاف بذلك فهو من المقولات ان ينفعل والتفرق عدمي لا يدخل تحت شي من
المقولات فضلا عن كونه من النفسانية وسوء التركيب يرجع الى الوضع كما في
انقلاب الاحشا او الى العدد كما في زيادة عظم باطنا او ظاهرا او لحمة كذلك
او الى المقدار كما في زيادة عضو ظاهرا وباطن على مقداره المعتاد او
انسداد مخرج لا انقلاب او لزيادة مقدارية او عددية اذ هذه الاشيا
كلها لا بد فيها من المرض عادة ولا شي من الوضع والعدد والمقدار بكيفية
نفسانية واذا كان المرض ضدا وليس من النفسانية فالصحة كذلك
لوجوب اشتراك الضدين في الجنس الاقرب وهو الكيفية النفسانية
هنا والجواب ان الصحة كيفية نفسانية كما تقدم وليس نفس اعتدال
المزاج كما يذكر بعضهم والمرض كذلك اذ ليسا شيا مما ذكر وانما هو حالة
نفسانية تحدث عند هذه الاسباب التي هي سوء المزاج والتفرق وسوء
التركيب واطلاق المرض عليها كما يجري على الالسن في بعض الاحيان
من باب اطلاق اسم انواع المرض على متوعاتها فذكر هذه الامور
عند تعداد انواع المرض تسامح فلا يرد انما مرض مع ان بعضها من قبيل
المحسوسات وبعضها من قبيل الوضع وبعضها من قبيل ما ليس بكيفية
اصلا بل من قبيل العدميات ويلزم من ذلك ان الصحة ليست من قبيل
النفسانية ايضا بنا على انهما ضدان كما قررنا والى الجواب عن هذا
الايراد كما بسطناه اشار بقوله وقد يذكر عند تعداد انواعهما اي
الصحة والمرض ما يدل على ان كليهما او المرض خاصة من قبيل المحسوسات
او من قبيل غير الكيفيات التي هي وجودية وهو تسامح يعني
انهم قد يذكرون عند عد انواع المرض والصحة اشيا ان جعلت انواعهما
نفس تلك الاشيا دل ذلك على ان المرض من انواع المحسوسات
وكذا الصحة كما اذا ابني على تضادهما او ذكروا عنا شي يدرك حسا
كما اذا اعتبرت نفس المزاج المعتدل او دل على ان المرض فقط من
قبيل المحسوسات كما اذا ابني على ان الصحة هيئة نفسانية والمرض

الفاسد او نفس سوء المزاج اوهل علي ان المرض فقط من غير الكيفيات بنا علي
انه تفرق وقد تقدم ان ذلك تسامح وان المرض كالصحة في انهما كيفيتان
نفسانيتان فمن قال انواع الصحة مزاج كذا ومزاج كذا مثلا فمن باب التعبير
بالمنوعات عن الانواع وبالسبب عن المسبب وكذا من قال المرض حرارة كذا
وبرودة كذا وتفرق كذا وسوء التركيب في كذا فمن باب التعبير بالسبب عن
المسبب وذلك ظاهر كما قررنا انفا وقد اطلت هنا وكررت التقرير لشدة
الاختصار في المتن كما هو هاهنا والله الموفق بمنه **ثم المعتبر في معني**
المرض ان كان هو عدم سلامة جميع الافعال بمعني ان المرض اذا اعتبرنا
انه هو ان لا يسلم جميع افعال الحيوان اما بافة الجميع او بافة البعض
فيلزم ان تكون الصحة هي سلامة جميع الافعال **لم تثبت الواسطة**
بين المرض والصحة لانه ان سلم الجميع فصحة والا بان لم يسلم الجميع
اما بافة البعض او الكل فمرض ولا واسطة بينهما فحال الصبي والناقة
من المرض القوي والشيخ الهرم مرض علي هذا لان بعض افعالهم لم تسلم
في هذه الحالة **وان كان** المعتبر في معني المرض **افة الجميع** اي جميع
الافعال وقد علم ان المعتبر في الصحة سلامة الجميع **ثبتت** الواسطة
بينهما فالناقة والصبي والشيخ ليس احدهما مريضا ولا صحيحا علي هذا
اذ لم تسلم لهم جميع الافعال الحيوانية لنقصان بعضها علي كل واحد ضرورة
ان كل منهما لا يستقيم له علي المعتاد الطبيعي للحيوان الا بعض الافعال
كالتنفس وحركة اليد والرجل بسهولة في مقربة من مكانهما فالخلاف
في ان الصحة والمرض هل بينهما واسطة لفظي علي هذا امبني علي تفسير
المرض فان فسر بثبوت افة ما في الافعال ولو في البعض فلا واسطة وان فسر
بثبوتها في الجميع فالواسطة والصحة علي هذا هي سلامة الجميع **ومنها**
اي ومن الكيفيات النفسانية امور تعرض للنفس بسبب انفعال فيها ناشي
عن ادراك ما هو نافع او ضار وهي **الفرح والخوف والغضب والحزن**
والهم ونحو ذلك كالخجل والمحبة والكراهة **ولا بحث** لنا **فيهما** لظهور
معانيهما عند كل احد وانما قلنا بسبب انفعال الخ لان الفرح مثلا سببه
انبساط النفس وتاثرها بانفعالها بتلك الكيفية الحادثة بادراك

امر

امر يتحقق فيه النفع او يتوهم وكذا الغم سببه تاثر النفس بانفعالها بتلك الكيفية
مع انقباض اي عدم قبول لها وذلك ناشي عن ادراك امر يتحقق فيه الضرر
او يتوهم وعلي هذا فقس وقد يعبر عن هذه الكيفيات باسبابها او ما يقارنها
من الانفعال فيقال الفرح انبساط النفس والغم انقباضها وذلك علي
وجه التسامح اذ هي كيفيات حسيات حادثة عن اسبابها بدليل ان لها
ثمرات قد تعرف بها ولا تحصل تلك الثمرات عن هذه الاسباب لمجردها
اذ لا تحس لان حاصلها قبول الاثر والقبول لا يحس ولذلك يقال في تعريفها
بتلك الثمرات الفرح كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الي خارج البدن
طلبا للوصول الي الملذ والغم كيفية للنفس تتبعها حركة الروح الي الداخل
خوفا من موذ واقع والغضب كيفية لها تتبعها حركة الروح الي الداخل
الخارج طلبا للانتقام والفزع كيفية لها تتبعها حركة الروح الي الداخل هربا
من الموذي واقعا كان او متخيلا او الي الخارج للانتقام منه ودفعه والحزن
كيفية لها تتبعها حركة الروح الي داخل قليلا قليلا والهم كيفية لها تتبعها
حركة الروح الي الداخل والخارج لحدوث امر يتصور منه خير يقع او شر
ينتظر فالحركة الي الخارج منه للخير المتوقع والي الداخل للشر كذلك فصاحبه
فيما بين الخوف والرجا فايهما غلب تحرك الروح لمقتضاه ولذلك صح تضطرب
حركته بين الدخول والخروج والخجل كيفية تضطرب فيه ايضا حركة الروح
فيما بين الدخول والخروج لانه كالمركب من الفزع والفرح فتتحرك الي الداخل
بالانقباض لتوهم مخوف مفزع ثم ترى النفس ان ذلك لا كبير مضرة فيه
فتنبسط النفس بالفرح فتتحرك الروح الي الخارج ومعاني الفاظ هذه التعاريف
ظاهرة وتحقق هذه المعاني عند عروض هذه الكيفيات مدرك بالوجدان
الا انه ينبغي ان يعلم ان النار المتحركة ليست بمعني الجوهر المجرد اذ لا يتصور
منه التحرك الي الخارج والداخل ولا بمعني الدم والابخرة المنبعثة من لطافة
الاخلاط اذ لا يلزم ظهور اثرها في هذه الحركات بل بمعني الجوهر اللطيف
الساري في البدن وينبغي ايضا ان يعلم ان تحركه الي احدي الجهتين ليس علي
معني الانفصال عن المتحرك عنه والا لزم مفارقة الحياة المقارنة الروح
لذلك المحل المتحرك عنه بل علي معني الانجذاب بالقوة الي جهة المتحرك اليه

ثم الحركة الي الداخل لاتقتضي السكون دايما في الجسم حسا اذا كانت بمعني الانقباض
بل اذا انقوي الانقباض تحرك الجسم حركة حسية بسبب فيضان الروح واندفاعه
عن محل شدة الانقباض كما في الفزع فزعا شديدا فانه يتحرك لا الي جهة معينة
واما تحرك الفزع الي جهة المفزع فلتوهم النجاة في تلك الجهة او تحققها يعني من
الحركة الي الخارج طلبا لما فيه نفع وكذا الحركة الي الخارج لاتقتضي الحركة
الحسية دايما بل في بعض الاحيان كما اذا انقوي الفرح فانه ربما يستفز صاحبه
فيتحرك حركة حسية بالجسم الظاهر كما تحرك الروح في الباطن علي الوجه
السابق فافهم **القسم الثالث** من اقسام الكيف **الكيفيات
المخصوصة بالكميات** وكون الكيف مخصوصا بالكم يتوجه فيه اعتباران احدهما
ان ذلك الكيف يقوم بالكم والكم يقوم بالجسم ويلزم من ذلك عدم استقلال الكيف
عن الجسم ايضا لان المحتاج الي المحتاج الي الشي محتاج لذلك الشي وقد علمت ان
هذا الاعتبار لايصح بنا علي وجود الكم وهذا الكيف كما هو مذهب الحكما دون المتكلمين
الا ان جوز قيام العرض بالعرض وقد تقدم ما فيه وثانيهما ان ذلك الكيف انما
يقوم بالجسم ولكن لايعرض له الا بشرط تحقق الكم له فصار الكم كالشرط في وجود
هذا الكيف وواسطة في وجوده ذهنا وخارجا وهذا هو المتبادر من قوله
اعني بالكيفيات المختصة بالكم الكيفيات **التي لايتصور عروضها لشي** من الاجسام
والسطوح الحسية **الا بواسطة كميته المتصلة كالاستقامة والانحنا** فانهما لايعرضان
للجسم الطويل الا بواسطة ما فيه من الخط وهو كم متصل للجسم **وكالتقعير** وهو
التجويف الباطن المحاذي للمحدب الاسفل من الجسم فالكرة المجوفة مثلا **وكالتقبيب**
وهو التجويف المحاذي للمحدب الاعلي من الجسم فالكرة المجوفة مثلا اذا وضع
طرف منها بالارض فالطرف الاعلي من باطنها تقبيب والاسفل من باطنها
تقعير ولاشك ان هذا التقعير والتقبيب انما يعرضان للجسم بواسطة ما فيه
من السطح الباطن المركب من الخطوط لا باعتبار ذاته ولا باعتبار نفس الخطوط
وهذا الاحتمال وان كان هو الظاهر المتن يخالفه ما صرح به في الشرح
وهو ان الاستقامة والانحنا مثلا انما يعرضان لنفس الخط لا للجسم بواسطته
وكذا التقعير والتقبيب انما يعرضان لنفس السطح لا للجسم الطبيعي بواسطة
وهذا انسب بمذهب الحكما فانهم لايتحاشون عن اتصاف عرض الكم بعرض

الكيف مع ادعايهم وجود الكم وكيفه **وكالزاوية** العارضة للكم بنا علي انها هيئة
عارضة للخطين عند ملتقاهما وياتي الان ان شا الله تعالي تحقيق ما في ذلك
او المنفصلة عطف علي قوله المتصلة اي الكيفية المذكورة هي التي تعرض للشي بواسطة
ما فيه من الكم المتصل او بواسطة ما فيه من الكم المنفصل وذلك **كالزوجية والفردية**
العارضتين للشي باعتبار كميته المنفصلة التي هي العددية وما تقدم من كون العروض
لذي الكم او لنفس الكم يقال هنا ايضا فالزوجية والفردية اما للمعدود الحسي او للكم
العقلي بالاعتبارين السابقين **وقد يعد منها** اي من الكيفية المختصة بالكم **الخلقة
واعني** بالخلقة التي تعد مما ذكر **مجموع الشكل واللون** لا الخلقة التي هي ايجاد لمخصوص
وانما يصح عد الخلقة من الكيفيات المذكورة **باعتبار ان الشكل** ليس هو نفس الكم
اذ ليس الشكل نفس الخطوط والسطوح بل هو معني **يخص الكم لكونه** اي الشكل هو
هيئة احاطة الحد الواحد **او الحدود بالجسم** فاحاطة الحد الواحد كما في الكرة فانها
يحيط بها حد واحد اي نهاية واحدة اذ ليس لها الا سطح واحد واحاطة الحدين
او الحدود كما في المثلث والمربع والقوس وهو شي من الدايرة مع الوتر وغير ذلك
مما احاط به غير نهاية واحدة بل اكثر كخطين او ثلاثة او فوق ذلك وهذا دفع
لما يتوهم من ان الشكل نفس الكم فلا يكون كيفية له بنا علي انه نفس السطح لانهم
يقسمونه الي الدايرة والمثلث والمربع وغير ذلك ثم يفسرون الدايرة بانها
سطح يحيط به خط واحد في وسطه نقطة تكون جميع الخطوط الخارجة منها
الي ذلك الخط متساوية والمثلث بانه سطح يحيط به ثلاث خطوط والمربع بانه
سطح يحيط به اربع خطوط وهكذا سائر ما قسم اليه الشكل والجواب ما اشار اليه
وهو ان الشكل في التحقيق انما هو هيئة تتحقق باحاطة جنس الخط لهذه السطوح
لا نفس السطوح واما تقسيمه الي السطوح فباعتبار انه اريد بالشكل نفس
المشكل وتحقيق ذلك ان الكم المقداري اما خط او سطح او جسم تعليمي وكل منهما
كم لقبوله القسمة لذاته وكل منها حد اي مبدا او منشا له فحد الخط النقطة وحد
السطح الخط وحد الجسم السطح ثم الخط تعرض له هيات في اعوجاج واستقامة
والسطح تعرض له الهيات ايضا في الكروية وغيرها والجسم تعرض له الهيات ايضا باعتبار
التربيع والتثليث والتخميس وغير ذلك فالشكل هو تلك الهيئة العارضة وهل
الهيئة نفس احاطة الخط او معني يتقرر باحاطته احتمالان والمشكل هو المقسم

الي انه سطح مربع او مخمس او غيره ذلك وهذه الامور اعني الخط والسطح والجسم يدرك بالضرورة مخالفتها لما يعرض لها من الهيئة التي هي المسمات بالشكل وهي كميات فصار الشكل كيفية تعرض لكميات وينقسم الي الاستدارة والتثليث والتربيع ونحوها الا الي المثلث والمربع ونحوها فانها اوصاف المشكل لا الشكل فان قلت قيل فالشكل حينئذ يكون عارضا للسطح والخط اذ لكل منهما هيات هي الشكل فلم قيل في تعريفه انه هيئة احاطة الجسم اجيب بان الجسم هو الذي يدرك بشرط لا شي يعرض فيه لان الخط والسطح لا يعرض مستقلا علي ما تقدم وفي هذا الكلام ايضا دفع لما قيل من ان الشكل من باب الوضع فلا يعد من كيفيات الكمية وياتي قريبا في المتن فقد تبين بمجموع ما تقرر ان الشكل من كيفيات الكمية فكون الخلقة المركبة منه ومن غيره من كيفيات الكمية واضح باعتباره واما باعتبار اللون الذي هو جزء منها ايضا فليس بواضح اذ هو من المحسوسات فاشار الي توجيه ذلك بقوله وكذا اللون فانه هيئة تختص بالكم الذي هو السطح ولا منافات بين كونه محسوسا وكونه كيفية الكم لان الكم يشاهد عندهم فكيفيته كذلك فتكون الخلقة المركبة منه ومن الشكل من كيفيات الكم ولكن انما يكون اللون من كيفيات الكم في قول من يخصه بالسطح فان بعض الناس قالوا ان اللون خاص بالسطح الذي هو كم فمعني كون الجسم عنده ملونا ان سطحه ملون فعلي هذا القول يتضح كون الخلقة المركبة من اللون والشكل كيفية الكمية لاختصاص اللون بالسطح الذي هو كم واما علي القول بان اللون لا يختص بالسطح بل يسري في اعماق الجسم فلا تكون الخلقة من كيفيات الكمية ولا يقال هب انه يسري في العمق فيختص ايضا بالكم الذي هو خطوط العمق لانا نقول لم يقم بالخطوط حينئذ اذ لا لون يشاهد للخط وانما قام بالجواهر فلا يختص وهو ظاهر ثم ان هنا بحثين اخرين وذلك انا اذا فتحنا باب التركيب في كيفية الكمية لم يختص ذلك بالخلقة فان اللون مع الشكل كاللون مع الزوجية والفردية وكالضوء مع الشكل وكاحدهما مع الاستقامة والاعوجاج وغير ذلك فليعد كل ذلك من كيفية الكمية كالخلقة الراجعة الي الحسن والقبح وايضا الكيفيات المختصة بالكميات هي التي تعرض لمعقول الكمية ولا تتوقف علي وجود المادة التي هي الجسم الا في وجودها الخارجي لا الذهني وهي المبحوث عنها في

الريا

الرياضات مثل الاستقامة والانحناء والزوجية والفردية وليست الخلقة كذلك لانها انما يتحقق عروضها للكمية ولو بالتعقل بعد وجود المادة التي تتصور فيها وقد اجيب عن الاول بان عد الخلقة دون ساير المركبات لظهور اثر الاتحاد في تركيبها فصار لها معني معتبر في النفوس هو الحسن او القبح بخلاف غيرها وعن الثاني بان الاختصاص بالكم علي وجهين احدهما ما يكون فيما يعرض له من حيث هو كم وهذا لا يتوقف علي المادة وهو المبحوث عنه في الرياضيات كالاستقامة والانحناء ونحو ذلك وثانيهما ما يكون فيما يعرض له في شي خاص وهو ما يتعلق الغرض بخصوصه كالوجه وساير الاعضاء لا لمجرد السطح علي انا لا نسلم التوقف علي وجود المادة بل علي تصور الشكل واللون في معقولها اي المادة ومثل ذلك لا يترتب في الاستقامة وما يقابلها والزوجية وما يقابلها وعلي تسليمه فالوجه الثاني كاف والي دفع البحثين اشار بقوله اعني بتخصيص اللون بالسطح تخصيصه بهذا المركب خاصة وهو السطح المشروط باللون ويكفي ذلك في وجود تخصيص كيفية الخلقة بالكم ولا يشترط في ذلك كونها لمطلق السطح او الخط كما في ساير الكيفيات وهذا هو الجواب عن البحث الثاني اذ حاصله ان الاختصاص لا ينافيه كون الكم كما خاصا لانه عرض له اعتبار اللون والمادة وانما خص بهذا المركب حتي اعتبر ما فيه من الخلقة دون ساير ما فيه تركيب لما فيه اي في المخصص وهو السطح مع اللون من الوحدة التركيبية المعتبرة عند الطباع بحسبها اي بحسب تلك الوحدة المعتبرة يتصف الشخص بالحسن والقبح عند مدركهما بخلاف ساير المركبات وليس فيها ما في الخلقة فلم يتعرض لها وهذا جواب عن الاول اذ حاصله ان عد الخلقة دون ساير المركبات انما كان لما فيه من معني واحد اعتبر عند العقلاء لما فيه من حسن مميل للطباع او قبح منافر لها ولا يخفاك ما في كلامه هنا من الايجاز المخل وقد تبين المراد بما بسطناه اولا واخرا ثم اشار كما تقدم الي ما قيل من ان الشكل من باب الوضع فلا تكون الخلقة المركبة منه ومن اللون كيفية الكميات بقوله وبعضهم علي ان الشكل من الوضع يعني ان بعضهم زعم ان الشكل من مقولات الوضع فلا يكون من كيفية الكمية فلا تكون الخلقة المركبة منه ومن اللون ايضا ومال اليه الامام الرازي وذلك ان هذا البعض قال ان الشكل هيئة للجسم التعليمي باعتبار اجزايه من السطح والخط

اوباعتبارها بالنسبة الي امور خارجة وذلك هو الوضع ورد بان الجسم انما ثبتت
له الشكلية باعتبار الاطراف المحيطة به من السطح والخط وليست تلك الاطراف
اجزاوه وانما هي حدوده واطرافه فشكلية الجسم هي تلك الهيئة المتقرره في
نفسها التي تتقدر باحاطة تلك الاطراف والحاصل ان الجسم ليس هو شيا ذا اجزا
هي السطوح والخطوط بل هو شي مقداري يحيط به السطوح والخطوط كما ان
الخط ليس هو نفس النقط والسطح ليس هو نفس الخطوط بل هذه امور عارضة
لتلك الثلاثة تكون اطرافها ناشية هي عينها هكذا قالوا والحق ان الامور
الثلاثة ان اعتبرت مفاهيمها فهي كما قالوا ان الجسم مثلا مفهوم مقدار مركب
من سطوح فمفهومه التركيب من السطح لا نفسه وكذا يقال في الخط بالنسبة
للنقطة والسطح بالنسبة للخط لان كلا منهما مفهومه عروض الانصاف بالتركيب
من صاحبه وان اعتبر مصدوقها فهذه الامور اجزاء مادية لها فافهم
وعلي ما قرروا فالشكل هيئة احاطة جسم بحد من الحدود ولهذا لا يكون
من مقولة النسبة نظرا الي ان الاحاطة لا تتعقل الا بين محيط ومحاط لانه هيئة
قارة تدرك في المشكل وتتقرر بتلك الاحاطة التي عرف بها **و** بعضهم ايضا علي
ان الزاوية التي ذكرنا انما هي اذكم انما هي **من** نفس **الكم** فلا تكون من
كيفيات الكم اذ هي نفسه حينئذ وانما قال هذا البعض ان الزاوية من الكم
لقبولها القسمة عنده **لذاتها** وقبول القسمة بالذات هو مما يحقق كون
موصوفه كما **و** لاجل انها من الكم عند هذا البعض **فسرت بسطح** اي بانها سطح
احاط به خطان يلتقيان علي نقطة من غير رعاية حال الخطين في غير الملتقي
بمعني ان الزاوية تتحقق بسطح التقا فيه الخطان سوا التقي الخطان من طرفيهما
الذين لم يلتقيا في تلك الزاوية بخط اخر ليكون المجموع شكلا من الاشكال
اولا **من غير ان يتحدا** اي الخطان واحترز به من خطين قدر التقاؤهما علي
الاستقامة فصارا خطا واحدا فانه لا زاوية فيهما فاذا كان الخطان هكذا
ففيهما زاوية واذا كانا هكذا ــــ وقدرنا التقاؤهما علي هذه
الاستقامة فلا زاوية **والمراد** بالسطح الذي سميناه زاوية علي هذا
اعنا اي تلك الزاوية التي هي السطح **ما يلي تلك النقطة من السطح** لا مجموع
ما احاط به الخطان من السطح وذلك ظاهر **علي ما صرح به من قال هو**

اي

اي السطح الذي هو الزاوية علي هذا هو **المتحدب من ذلك السطح** اذ لا شك ان الاحداب
في السطح انما كان فيما يلي نقطة الالتقا وظاهره لا سيد كبيره ان الزاوية بنا علي انها
سطح هي في ظاهر السطح والتحقيق الموافق اللغة والعرف حيث يقال كما سياتي
تبطل بالتضعيف ان كانت قايمة وتنتهي الي البطلان ان كانت منفرجة او حادة
انها انما تتحقق من داخل ملتقي الخطين **ورد** هذا المذهب وهو كون الزاوية
كما لقبولها القسمة لذاتها بانا لا نسلم انما تقبلها بالذات وقسمها بفصل احد
الخطين عن الاخر حتي لا تكون هناك زاوية **بجواز ان يكون قبولها** للتلك
القسمة لا لذاتها بل لمعروضها الذي هو السطح المركب من الخطين الملتقيين
فلا جل ان ذلك المعروض خطان يقبلان القسم قسمة الزاوية بفصل احدهما
عن الاخر ومن المعلوم ان ما يقبل القسمة لعارض كالجسم يقبلها باعتبار المقدار
القايم به لا يكون بذلك كما بل نقول المنقسم في الحقيقة هو السطح المركب من
الخطين واما الزاوية فهي منعدمة عند قسمها لا منقسمة **وكيف** يدعي ان
الزاوية من نفس الكم **وقد انتفي فيها** اي عنها **لازم الكم** وانتفا اللازم يقتضي
انتفا الملزوم **و** ذلك اللازم المنتفي **هو عدم البطلان بالتضعيف** بمعني ان الكم
اذا ضعف بان كور ازداد ولا يبطل فالذراع من الكم اذا كان خطا واضيف اليه
ذراع اخر لم يبطل وكذا المثلث يزاد في اضلاعه او يضاف اليه مثلث اخر
لا يبطل وكذا غيره والعدد الذي هو زوج او فرد اذا اضعف لم يبطل بل يزداد
والزاوية تبطل بالتضعيف اما القايمة فان كان الخط القايم انما قام راسه
في طرف ملاقيه فتضعيفها مع الاتصال واتحاد الجهة يبطلها فاذا كانت
هكذا فعند تضعيفها ان بقي الاتصال مع استقامة الخطين لجهة واحدة
صار الخطان خطا واحدا هكذا ــــ فقد بطلت وان لم يتصل الخطان
بان قدر تضعيفها بالتحويل هكذا ــــ فلا زاوية اصلا اذ من شرطها
الاتصال واذا كان راس القايم في الوسط هكذا ـــ فتحويله لتزداد
يبطل الزاويتين الاوليين ويحدث اخريين وان كان معني الزيادة التي
هي التضعيف من غير تحويل الخط انعدمت بالانفراج والتضعيف واما
المنفرجة كان تكون الخطان هكذا او هكذا فعند تضعيف
الانفراج في الاولي لا يزال يزداد حتي تبطل وعند تضعيفه في الثانية لا يزال

ايض يزداد حتى تبطل ايض ولا يعز حدوث الحادة في المثال الثاني في اثناء ذلك في الجملة
التي يقع تضعيف الانفراج اليهما واما الحاده وهي الضيقة فمن المعلوم ان تضعيفها
يودي الي الانفراج لان التضعيف زيادة مثل ما كان فاكثر لانتقاصه حتى تتقدم
بذلك الانفراج ثم لو سلم عدم بطلان المنفرجة والحادة فبطلان القايمة كاف في الرد
لان الزاوية جنس واحد فاذا تحقق في بعض انواعها عدم الملكة ففي غيره كذلك
ولاجل هذا او هو ثبوت كونها غير كم بل هيئة له فسرت **هيئة احاطة الخطين**
بالسطح بشرط ان تكون تلك الهيئة **عند الملتقى** لذينك الخطين فهي والشكل
هيئة تحصل باحاطة جنس الخط الا ان الشكل تعتبر هيئته في محاط الخطين فاكثر
او واحد جميعا والزاوية تعتبر في الملتقى ولا شك انا نجد للخطين الملتقيين
هيئة عند ذلك الملتقى وهو الزاوية وتقدم انه يجب ان تعتبر مما يلي
داخل محاط الخطين فافهم **القسم الرابع** من اقسام الكيف **الكيفيات الاستعدادية**
وهي اي الكيفية الاستعدادية **استعداد شديد على ان ينفعل** اي كون الجسم
مستعدا للانفعال اي قبول الاثر الوارد عليه بسرعة وسهولة وظاهره
ان الكيفية هي نفس الاستعداد المذكور ولكن التحقيق الموافق المعقول
ولقولهم انها وجودية ان الكيفية الاستعدادية هي كيفية وجودية بها
يكون الجسم مستعدا لقبول الاثر الوارد بسهولة وذلك **كالممراضية** وهي
كون الجسم بحالة يقبل بها اثر المرض والوجع الوارد من سوء المزاج بسرعة
وذلك يحصل عند انتفاء قوة الصحة **وكاللين** الذي هو كيفية بها يقبل الجسم
اثر الانغماز بلا كلفة كحال اللحم المسترخي في البدن **وتسمى** هذه الكيفية
الموجبة لقبول الاثر الوارد بسهولة **اللاقوة** لان صاحبها انتفت عنه قوة
تدفع الاثر الوارد وليست عدمية مع ذلك لانهم عدوها من الوجوديات فهي
كيفية تعين على الانصاف بالاثر وهي ملزومة لانتفاء قوة ولذلك سميت
لاقوة **او على ان يقاوم** عطف على ان ينفعل اي هي استعداد شديد للجسم
على ان ينفعل او على ان يقاوم اي يدافع الاثر **ولا ينفعل** له اي لا يقبله بسهولة
وسرعة بمعنى ان الاستعداد قسمان احدهما كيفية توجب قبول الاثر
بسهولة وثانيهما كيفية توجب دفعه **كالمصحاحية** وهي كون الجسم بقوة
بها يدفع اثر الوجع وما عسى ان يرد من المزاج من اثر المرض **وكالصلابة** وهي

كون

كون الجسم بقوة بها يدفع اثر الانغماز فلا يقبله الجسم بسهولة وهي تقبل الشدة
والضعف فليست صلابة الحجر كصلابة غيره **وتسمى** هذه الثانية **القوة**
لانها دافعة بالفعل وليست ملزومة للانفعال والقبول كالاولى وهذا
على ما يجري في العرف ان الدافع له قوة وغير الدافع لا قوة له فاصل التسمية
ما ذكر وان كان عدم الدفع بحالة موجودة معينة على القبول كما تقدم **فالمعنى**
المشترك بين كيفيتي الدفع والقبول اذا اريد التعبير عنه قيل هو **كيفية**
بها يترجح القابل في احد جانبي قبوله بمعنى ان الجسم له بالنسبة الي قبوله
للشيء جانبان حصول ذلك المقبول له وانتفاؤه عنه والمعنى الذي به يترجح
ذلك الجسم القابل بالنسبة لاحد الجانبين هو الكيفية الاستعدادية فالذي
يترجح له به حصول المقبول هو المسمى باللاقوة كاللين والذي يترجح له به
نفي المقبول هو المسمى بالقوة كالصلابة وقد علمت من هذا ان المترجح
في الحقيقة هو حصول الاثر وانتفاؤه الا انه ان قبل الانحصار لجانب
الحصول فترجح له وليس له حينئذ عدم القبول وان لم يقبله صار لجانب
عدم الحصول فترجح لذلك العدم ولاجل ان حصول الاثر وعدمه كالمتنازعين
في الجسم يصير لاحدهما صار الجسم هو المترجح للقبول وعدمه كما عبر بذلك
فكانه يقول الكيفية التي بها يصير الجسم الي قبول الاثر او عدم قبوله
هي الكيفية الاستعدادية الشاملة للقوة او اللاقوة فافهم **او على ان**
ينفعل عطف ايض على ان ينفعل اي القوة الاستعدادية اما استعداد شديد
على ان ينفعل او على ان يقاوم او على ان ينفعل وتقدم تمثيل الاولين
واما هذا القسم الثاني فكيفية **المعارضة** وهي عبارة عن كيفية بها
يدفع الجسم عن نفسه اثر الانفراع ويوجبه لغيره وهو معارضة ومن
المعلوم ان ذلك يحصل بالقدرة على ايجاد اثر انفراع مع العلم بصنعة
مزاولة ذلك الانفراع ومع صلابة الاعضاء التي بها يندفع ما يحاوله المعارض
بالقدرة والعلم والصلابة اما انها نفس كيفية المعارضة او ملتزمة
له **فالمشترك** بين الثلاثة بناء على دخول نحو المعارضة في الاستعداد
اذا اريد التعبير عنه قيل هو **استعداد جسماني كامل بجواهر من خارج**
يشمل الثلاثة لان كون الجسم بكيفية كاملة بسبب جواهر من خارج ذلك

الجسم فيشمل كما لعا بذلك السبب كما لها في دفع قبول شي او في جلب الاتصاف به
او في ايقاع امر في غيره وانما قال بجواهر من خارج لان الصلابة واللين
انما يتحققان بتلك الجوهر وان شيت قلت في الشمول ايضا مبدا جسماني
به يتم حدوث امر حادث على ان حدوثه مترجح بذلك المبدا فيشمل حدوث
القبول وحدوث عدمه كما في الاولين وحدوث الفعل في الغير كما في
المصارعة لان ترجح احد هذه للجسم بسبب ذلك المبدا **اورد** هذا او هو
دخول المصارعة في الاستعداد **بوجهين احدهما ان المصارعة مثلا تتعلق**
بعلم بالصناعة اي بصناعة مزاولتها لان الغلبة فيها تتوقف على حيلة
علمية **وعلى قدرة على الافعال** التي بها يغلب المصارع **وهما** اي العلم
والقدرة **من الكيفيات النفسانية وعلى صلابة في الاعضا** ليعسر على المصارع
نقلها وعطفها على وجه يسقط به صاحبها **وهي** اي الصلابة **راجعة الى**
الكيفية الاولى وهي الاستعداد على المقاومة فاذا كانت المصارعة ترجع
الى النفسانية او الى احد الاولين فلا تعد قسما برأسه وانما يتم الرد بهذا
بالنسبة الى النفسانية اذا سلم التباين بين النفسية والاستعدادية
والا فيدعي انها من حيث اختصاصها بذوات الانفس نفسية ومن حيث
اقتضاؤها دفع شي وايجاد شي استعدادية وسيرد المصنف على
هذا اجمالا **وثانيهما** انا اذا احددنا من الاستعداد نحو المصارعة فما يؤثر
في الغير عددنا نحو الحرارة **لان الحرارة قوة شديدة على الاحراق** فتعد
من الاستعدادات **مع انها من المحسوسات** وهذا ايضا انما يتم اذا قلنا ان
المحسوسات نوع لا يدخل مع الاستعداد تحت ما يشملهما ولا يصح ان تكون احدهما
نفس الاخرى باعتبارين والا فيصح ان يقال انها من حيث كونها محسوسة
راسخة من الانفعالات الحسية ومن حيث كونها بحيث تقتضي فعلا في الغير
تسمى استعدادية والى ما ذكرنا من ان الاعتراضين انما يتاتى ان بني على
تباين هذه الانواع من الكيفيات اشار بقوله **ومبناهما** اي مبنى الترك
بان نحو المصارعة من الاستعداد والقول بان ليس منها **على كون الاقسام**
الاربعة للكيف وهي المحسوسات والنفسيات والمختصة بالكم والاستعدادات
متباينة بالذات اولا فاذا ابني على التباين بحيث لا يصدق واحد منها على

ما يصدق

ما يصدق عليه الاخر فاذا بين ان المصارعة ترجع الى القدرة او العلم النفسيين
لم تكن استعدادا وانما بني على انها من الحسيات كحرارة النار لم تكن استعدادا واذا
بني على عدم التباين وصح صدق بعضها على بعض صح ان يكون نحوها نفسيا باعتبار
الاختصاص بذوات الانفس واستعداديا باعتبار التهيؤ لاقتضاء شي وان يكون
حسيا باعتبار تعلق الحواس به واستعداديا باعتبار ذلك التهيؤ كما نبهنا على
ذلك وعدم التباين هو الذي يدل عليه عدهم اللون حسيا مع عدهم الخلقة
المركبة منه ومن الشكل من الكيفية المختصة بالكم كما تقدم اذ لا فرق بين هذه
الانواع في انها ان كان فيها التباين ففي الجميع والا ففي الجميع ايضا فافهم

الفصل الرابع من فصول الاعراض **في الاين وهو الكون**
في الحيز اي الاين وهو حصول الجوهر في الحيز **وسلك** مباحثه **على طريقين**
احدهما للمتكلمين وثانيهما للحكما **الطريق الاول** منهما كما ذكرنا **للمتكلمين**
وفيه بحثان الاول في حقيقته واقسامه وما يتعلق به والثاني في بيان
حركة الاجزاء الباطنية من الجسم عند تحركه وفي بيان ان تبدل المحيطات
على الجسم الثابت في مكانه لا يوجب حركته وما يتعلق بذلك **البحث**
الاول الكون الذي هو الحصول في الحيز **وجوده** عند المتكلمين **ضروري** لا يحتاج
الى اقامة الدليل ولان المسمى بالحركة منه لا يسع من لا نظر له كالبله والصبيان
انكار وجوده وباقي الاقسام لا يمتري احد في انها معه حقيقة واحدة وانما
اختلفت في الاعتبارات المفرقة بينها اذ السكون هو ايضا حصول في الحيز
قطعا وكذا الاجتماع والافتراق وانما فارقت الحركة في ان الكون الذي هو
الحركة يشترط فيه المسبوقية بالحيز والسكون لا يشترط فيه ذلك ولكن
يشترط فيه المسبوقية بحصول في ذلك الحيز والمسبوقية المذكورة اعتبارية
بها وقع التمييز وكذا الاجتماع والافتراق هما ايضا حصول في الحيز ويفارق
الاول منهما غيره بكون ذلك الحصول مع جرم لا يصح حصول اخر بينهما
والثاني كذلك مع صحة حصول اخر بينهما فتميز كل منهما ايضا اعتباري كما هو
ظاهر والى تنويعه الى هذه الاربع اشار بقوله **وانواعه** اي الاين الذي هو
حصول في الحيز **اربعة** وهي كما ذكرنا الاجتماع والافتراق والسكون والحركة
بل قيل انها نوع واحد وانما افترقت باعتبارات كما ذكرنا عند تحقق كل منها

فهي الي التضعيف او التنصيبة اقرب ثم ذكر وجه التنوع كما اومانا اليه فقال
وانما تتنوع لهذه الانواع لان حصول الجوهر في الحيز ان اعتبر ذلك الحصول
بالنسبة الي جوهر اخر بمعني انه حصول لجوهر كان معه حصول جوهر اخر
فان امكن تخلل جوهر ثالث بينهما اي بين الجوهرين الذين اعتبرنا حصولهما
وذلك بان يكون بينهما فراغ سوا كان ما بينهما معمورا بغيرهما ام لا فذلك الحصول
المعتبر بين الجوهرين افتراق ويكون ذلك الافتراق مختلفا علي تفاوت اقسامه
في القرب والبعد وهو مراتب كثيرة لانه اما ان يكون بينهما ذراع او اكثر او اقل
وفي الكثرة مراتب لا تنحصر وكل منها ابعد مما قبله والا بان لم يكن تخلل جوهر
ثالث بينهما لانتفا الفراغ بينهما فذلك الحصول اجتماع ومن اسمايه اي ومن اسما
هذا المعني المسمي بالاجتماع المجاورة ومن اسمايه ايضا المماسه ولكن تسمية
باسمي المجاوره والمماسة انما هو علي القول الاقرب الي الصواب ومقابله
ان المماسه هي الاجتماع واما المجاوره فهي معني افتراقي تتبعه المماسه
فالمجاورة علي هذا كما هو ظاهر عبارة صاحب المواقف من باب الافتراق
الا انها بمنزلة القرب وليس بعدها الا المماسة والحق ان المجاوره تطلق عرفا
علي المعنيين اعني المماسه وما تتبعه تلك المماسه من مراتب القرب
وعلي ما هو ادني مراتب الافتراق مع ما يقرب من مراتبه من ذلك الادني
فافهم ثم اشار الي دفع ما يتوهم من ان الاجتماع اذا كان عرضا وجوديا لزم
قيام العرض الواحد بمحلين وهما المجتمعان فقال وقيامه اي الاجتماع انما
هو بواحد فقط لا باثنين مع اتحاده فليس فيه قيام العرض بمحلين
بل قيام عرضين بمحلين اذ لكل من الجوهرين المجتمعين اجتماع واحد يقوم
به وحده وحاصله ان هنا اجتماعين وجوهرين فقام فرد من الاجتماعين
بهذا الجوهر المجتمع مع الاخر وقام الفرد الاخر بالمجتمع الاخر فليس هنا
قيام عرض واحد بمحلين بل قيام عرضين بمحلين كما ذكرنا ومثل ذلك
يجري في الافتراق فلكل من المفترقين افتراق يخصه وانما اعتبر في
الافتراق تخلل جوهر اخر بين المفترقين لا حصول التخلل ليشمل التعريف
ما بينهما فراغ خال بنا علي جواز الخلا وان لم يعتبر هذا مقابل قوله
ان اعتبر بالنسبة الي جوهر اخر يعني ان الحصول ان اعتبر بتلك النسبة

فافتراق

فافتراق او اجتماع كما تقدم وانما يعتبر ذلك الحصول بالنسبة الي جوهر اخر
بل اعتبر بالنظر الي ذات الجوهر الموصوف به فحينيذ ان كان حصول ذلك الجوهر
مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز الذي حصل فيه اولا بعينه فذلك الحصول
سكون او كان مسبوقا بحصوله في حيز اخر غير ما وقع فيه هذا الحصول
فذلك الحصول حركة فالسكون علي هذا هو حصول ثاني في حيز اول
لانا شرطنا فيه كونه حصولا بعد حصول بشرط كون الحصولين في حيز واحد
فالحصول بعد الحصول حصول ثان لا اول وكونه مع الاول في حيز واحد
يفيد ان الحيز الذي تحقق فيه الحصول الاول هو الذي حصل فيه الثاني
فيصدق ان السكون حصول ثان في حيز اول اذ فيه الحصول الاول
فسمي اولا والحركة علي هذا ايضا هي حصول اول في حيز ثان لانا شرطنا
فيها كونها حصولا مسبوقا بحصول في حيز اخر ولا شك ان الحصول
المسبوق بحصول في حيز اخر هو اول حصول في هذا الحيز الثاني بالنسبة
للاول فصدق ان الحركة حصول اول في الحيز الثاني ولا يخفاك ان قولنا
هذا حصول مسبوق بحصول في حيز اخر انما يقتضي كونه اول حصول ان
اعتبر ان لا حصول بين السابق والمسبوق والا فيصدق في جوهر سكن
في حيز ثم انتقل الي اخر وسكن فيه ان حصوله الثاني في الحيز الثاني
حصول مسبوق بحصول في حيز اخر في الجملة وكذا قولنا في الحصول السكون
الثاني سكون حصول ثان في حيز اول يصدق في حركة جرم سكن في
حيز ثم انتقل عنه وعاد اليه فان حصوله الاول فيه حصول ثان في الحيز
الاول الا ان يقدر ان المراد ان لا واسطة بين الحصولين فليتامل نعم
ان المراد بالاولية في قولنا في حيز اول في تعريف السكون ما يمكن ان
يكون له ثانيا لا ما كان له بالفعل ليصدق التعريف علي ما ليس له
الا حيز واحد لعدم امكان حركته لعارض وكذا المراد بالاولية في الحصول
في تعريف الحركة ما تمكن له الثانية لا ما كانت له بالفعل لجواز ان يتحرك
الجرم مرة واحدة فقط بعد خلقه ثم ينعدم فيما بعد لحظة حركته
قبل حصول ثان وانما نبهنا علي هذا لان المتبادر ان كل اول له ثان
بالفعل ثم هنا توهم اخر ينبغي دفعه وهو ان الجرم اذا اخرج من حيز

فخروجه حركة وربما يتوهم انه لا يصدق على ذلك الخروج حصول في حيز ثان
والجواب ان الخروج نفس الحصول في الحيز الثاني فالمعنى واحد الا انه اذا اعتبر
بالنسبة الى الحيز الاول سمي خروجا وبالنسبة الى الثاني سمي دخولا
وحصولا فهو ذلك الثاني من النسبة الاولى يتوهم انه في نفسه غير الحصول
في الثاني فليفهم ثم اشار الى ان الحركة والسكون على هذا ليسا على طرفي
النقيض بل بينهما واسطة بقوله **واما الحصول اول الحدوث** اي حصول
الجرم في الحيز اول ما يخلقه الله تعالى فيه ويحدثه فيه **فليس بحركة ولا
سكون** على ما تقدم في تعريفهما لان الحركة هو حصول اول في الحيز الثاني
فلا تصدق على اول حصول في اول حيز الجرم والسكون حصول ثان في
الحيز الاول فلا يصدق على اول حصول في اول حيزيه **فلا حصر** في
تقسيم الحصول الى حصول الحركة وحصول السكون لوجود حصول ثالث
هو الواسطة بينهما وهو حصول الجرم في اول ما يحدث بخلق الله تعالى
وهذا مذهب بعض المتكلمين اعني تحقق الواسطة بين الحركة والسكون
وقال القاضي ابو بكر من اهل السنة **وابو هاشم** من المعتزلة لا واسطة
بينهما ولا نسلم خروج الحصول اول الحدوث عنهما **بل** ذلك الحصول **سكون
لانه مماثل للحصول الثاني** في ذلك الحيز الذي هو سكون اتفاقا وذلك
ان كلا من الحصولين يوجب اختصاص الجسم بذلك الحيز وايجاب الاختصاص
بالحيز وصف ذاتي اخص لكل من الحصولين ولا شك ان الاشتراك في
الوصف الذاتي الاخص يوجب التماثل كالاشتراك في الناطقية فانه
يوجب التماثل في الحقيقة الانسانية ولا يشترط في السكون
لبث بل مطلق الحصول الموجب الاختصاص في تلك اللحظة واذا
كان الحصول الاول والثاني متماثلين فيما ذكر الذي هو المشروط في
كون الحصول سكونا دون اللبث والثاني منهما اتفاقا فكذا الاول
ولكن على هذا **يلزم كون الحركة** التي هي الحصول الاول في الحيز
الثاني **سكونا لان الكون الاول ايضا في الحيز الثاني** يماثل الكون
الثاني في ذلك الحيز الثاني في وصفه الاخص المذكور فهو **سكون**
كالثاني فالحركة مطلقا تكون سكونا على هذا الا انها تماثل السكون

في اخص الوصف المذكور الذي هو ايجاب الاختصاص بالحيز فتكون الحركة
في مسافة منقسمة وهي المتحققة بحصولات متتالية في تلك المسافة
مجموع سكنات لان تلك الحصولات كلها متماثلة للسكون في اخص وصفه
الذي هو ايجاب الاختصاص بالحيز المخصوص فتكون سكنات مجموعة
كما ان الحصول الاول في الحيز الثاني عند عدم الاستمرار يكون سكونا
وان كان حركة كما ذكرنا وذلك لظهور ان لا فرق على هذا بين الحصول
الاول في حيز اول ما يخلق الجرم وبين الاول في الحيز الثاني فاذا كان
الاول سكونا لما ذكر فالثاني كذلك والحاصل ان كون الحصول
في الحيز اول ما يخلق الجرم سكونا اذا بني على كونه مماثلا للثاني فيه
في اخص وصفه الذي هو ايجاب الاختصاص بذلك الحيز لزم مثل ذلك
في الحصول الاول في الحيز الثاني مع الحصول الثاني فيه لانهما متماثلان
في هذا الوصف المذكور وانه اخص فتكون الحركة مطلقا سكونا وقد كررت
البيان هنا لشدة الايجاز في المتن على عادة تنازعه في الافهام
ثم قد علم ان هذا الالزام لمن يقول بان التماثل يحصل في الوصف المذكور
ويقول ان ذلك هو المشترط في السكون فقط واما لو قيل بان الحصول
في الحيز اول ما يخلق الجرم انما كان سكونا من جهة اخرى كان يقول
ان السكون شرطه ان لا يسبق بحصول قبله في حيز اخر مثلا لم يلزم
كون الحركة سكونا ولكن يكون هذا القول حينئذ اصطلاحا مجردا ولا
حجر فيه لا اثباتا للسكونية في فرد منهما بالدليل وان كان الاعتبار
الاول لا يخلو ايضا من دعوى ان السكون لا يشترط فيه اللبث **وقد
التزم ذلك** المذكور وهو ان الحصول الاول في الحيز الثاني الذي هو
الحركة يكون سكونا على هذا **حتى** صرح بذلك **فقيل بان كل حركة
سكون ولا عكس** اذ ليس كل سكون حركة كالحصول الثاني في الحيز
الواحد فانه سكون لا حركة وكل حصول اول فهو وان كان حركة سكون
فصار السكون عند هذا الملتزم وهو القاضي اعم من الحركة مطلقا
لصدقه على اول حصول في خلق الجرم وعلى الثاني في الحيز الواحد
دون الحركة وكلما صدقت عليه الحركة صدق السكون عليه ثم

اشار الي دفع ما ورد من انه اشتهران الحركة والسكون ضدان فكيف يكون
احدهما اعم من الاخر اذ لا تضاد بين عام وخاص بقوله **والتضاد** بين الحركة
والسكون **انما هو** بعارض الاتصال بحيز مخصوص والانفصال عنه فالتضاد
انما كان **بين السكون في الحيز** اي الحلول فيه والاتصال به **و بين الحركة**
منه اي الانفصال عنه **ولا** تضاد بين السكون في الحيز اي الحلول فيه
والحركة **اليه فانما** اي الحركة الي ذلك الحيز **عينه** اي عين السكون الذي
هو حصول في ذلك الحيز المنتقل اليه فهو شي واحد يسمي بالاسمين
فمن حيث كون الحصول في ذلك الحيز خروجا من حيز اخر يسمي حركة ومن
حيث كونه دخولا في هذا الحيز يسمي سكونا فقد تبين ان التضاد بينهما
لعارض هو الاتصال بالحيز مع الانفصال عنه لا بين ذاتيهما لاجتماعهما
في الاتصال بالحيز المتحرك اليه والتضاد بالعروض لا يضر في عام وخاص
كالحيوان مع الانسان يتضادان في ذات العرض **واعترض** الامدي
ما ذهب اليه القاضي وبناه علي كون السكون مطلق الحصول وان
الحصول الاول والثاني متماثلان لاشتراكهما في الوصف الذاتي الاخص
الذي هو ايجاب الاختصاص بالحيز **بانه** اي اعترض ما ذكر من التماثل
المبني عليه ما تقدم بانه **لو صح ذلك** التماثل بين الحصول الاول
والثاني **لزم ان يكون في الحيز الثاني الحصول الثاني حركة** اي لو صح
ذلك لزم ان يكون ما هو سكون لا حركة اتفاقا حركة وهو الحصول
الثاني في الحيز الثاني فاذا تحرك الجوهر الي حيز فحصل فيه فاول
حصوله فيه حركة وسكون فيه ايضا علي ما تقرر فاذا استقر فيه
فحصوله الثاني فيه سكون ولا قايل بانه حركة ولو صح التماثل
بينه وبين ما يصدق عليه انه حركة وهو اول الحصولين لزم
كونه اعني الثاني حركة **كالاول** ضرورة انهما متماثلان وكل متماثلين
فلاحدهما ما كان للاخر من الحقيقة فاذا كان اولهما من حقيقته انه
للتماثل في الوصف الاخص فثانيهما كذلك وهو الزام قوي **والقول**
بان عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز معتبر في الحركة لا يدفع
ذلك **الالزام** بمعني انه اذا تحقق التماثل بين الحصول الاول والثاني

في

في حيز واحد فكما قلتم في الاول الذي هو حركة انه سكون للتماثل فقولوا في الثاني الذي
هو سكون انه حركة للتماثل ولا يندفع ذلك بقول القايل الحركة يعتبر فيها ان لا تسبق
بحصول في ذلك الحيز والحصول الثاني مسبوق باخر في ذلك الحيز فلا يكون حركة لانكم
بنيتم علي التماثل والتماثل المذكور يرفعه ما ذكرتم فلا يثبت كون الحصول الاول
سكونا الا بمجرد دعوي واصطلاح التسمية لانه اذا ارتفع التماثل الذي تقررتم
به كون الحصول الاول سكونا لم يبق لكم ما تثبتون به كون الحصول الاول سكونا
الا بمجرد دعوي واصطلاح ان التسمية بالسكون لا يشترط فيها كون الحصول
مسبوقا بحصول في ذلك الحيز وحينئذ امكن اصطلاحا لنا تقييد التسمية
بالسكون بما يقتضي ان لا يكون الحصول الاول مطلقا سكونا فنقول اذا اعتبر
ما ذكرتم في الحركة اعتبر في السكون ان يسبق بحصول في ذلك الحيز بعينه
فلا يكون اول الحصول سكونا والحاصل ان الاعتراض الزام لمن يقول
بالتماثل وان كان الثاني سكونا ليلزم كون الاول كذلك فيلزم كون
الثاني حركة للتماثل واما من لا يقول به فدعواه ما ذكر ليلا يكون
الحصول الثاني حركة يقابل بدعوي ما ذكرنا ليلا يكون الحصول الاول
حصولا سكونا فتثبت الواسطه فافهم ولما تقرر ان نفي الواسطة بين الحركة
والسكون لا ينبني علي دعوي التماثل بين الحصول الاول والثاني لما يلزم
عليه من كون الحصول الثاني حركة للزوم الحركية لحقيقة الاول فتلزم
الثاني للتماثل ولا قايل به اشار الي التحقيق الرجوع في ذلك الي الاصطلاح
سطه المجرد وان من يشترط في التسمية بالسكون اللبث اصطلاحا ثبتت الوا
عنده ومن لا يشترطه اصطلاحا لم تثبت وكانت الحركة سكونا او مجموع
سكنات فقال **والتحقيق** الذي به تتحقق الواسطة او تنتفي **ان للمتحرك**
بين طرفي المسافة المنقسمة **حصولات** متتالية **علي الاسترسال** بلا مهلة
في وقوع تلك الحصولات **دون الاستقرار** واللبث في شي منها واذا علم ان للمتحرك
في المسافة هذه الحصولات **فحينئذ** يحتمل ان يراد بالحركة كون ذات المتحرك
بين المبدا والمنتهي وهو امر محقق او يراد بها الامر الممتد بين المبدا والمنتهي
وهو امر موهوم علي ما سياتي تحقيق ذلك في طريق الفلاسفة **فان اريد**
بالحركة ما هو المحقق منها اي من تلك الحصولات **فالحركة هي الحصول بعد الحصول**

اذ الحصول في حيز بعد الحصول في حيز اخر يحقق وتكون الحركة علي هذا شيئا واحدا
اذ الحصول شي واحد بالشخص وان اختلف باعتبار الاحياز او كل حصول مباين
لما بعده لكن كل واحد حركة وحده وبكل تقدير فليست الحركة حصولات
علي ما يستقر وان اريد بالحركة الخط الموهوم الممتد من المبدا الي المنتهي
ولا شك ان ذلك الخط انما تقرر عند الوهم من تلك الحصولات المتعدده باعتبا
عارض الاحياز او باعتبار انفسها فمرجع ذلك الخط الموهوم المسمي بالحركة
علي هذا الي تلك الحصولات فالحركة علي هذا هي الحصولات المتعاقبة في
الاحياز المتتالية اي المتتابعة وهذا يقتضي تعدد الحصولات اما ان ذلك
التعدد باعتبار الاحياز وان كان الحصول واحدا في نفسه وبذلك يحقق
الخط او باعتبار تعدد الحصولات بذاتها وبها يحقق الخط وبكل تقدير فمرجع
الخط الي الحصولات فالحركة علي هذا هي تلك الحصولات المتعدده حقيقة
او اعتبارا فليست شيا واحدا بل هي اشيا هي تلك الحصولات ثم ان جعل
السكون اسما اي فاذا تمهد ان الحركة لابد ان يراد بها احد هذين فثبوت الواسطة
بينهما وبين السكون ينبني علي ما يراد بالسكون ويعتبر فيه اصطلاحا لانه ان
جعل السكون اسما للحصول من غير اشتراط لبث في ذلك الحصول بل متي
حصل جرم في حيز فذلك الحصول سكون فالحركة ان اريد بها الامر المحقق
المتحد كما تقدم فيما يراد بها فهي سكون لانه يصدق عليها مطلق الحصول
الذي هو الحصول اصطلاحا او اريد بها الخط الموهوم الراجع الي حصولات
فالحركة مجموع سكنات لان تلك الحصولات كلها سكنات اذ يصدق علي كل
انه حصول في الحيز الذي هو السكون ولا تصدق الحركة علي السكون الثاني
في الحيز الواحد لانه اعتبر فيها عدم الاستقرار والسكون لم يعتبر فيها فيصدق
علي ذلك الحصول الثاني ونفوا علي هذا الواسطة بينهما لان الحصول اما
حركة وسكون معا او سكون فقط وان جعل السكون اسما للحصول في الحيز
واشترط اللبث فلا تكون الحركة سكونا ولا مجموع سكنات لان كلا منهما
اعتبر فيه اصطلاحا قيد لا يوجد في الاخر فان الحركة اشترطت فيها
عدم اللبث وعدم الاستقرار والسكون اشترط فيه اللبث والاستقرار فحينئذ
يكون الحصول للجرم في اول ما يخلق ليس حركة ولا سكونا اما انه ليس

حركة

حركة فلانه لم يحصل فيما بين المبدا والمنتهي من المسافة من غير استقرار واما انه ليس
سكونا فلان السكون هو حصول بعد حصول في حيز واحد وهو الذي يحقق اللبث
المشترط فيه الا انه يختلف في السكون هل هو الحصولان معا اعني الواقعين في الحيز
الواحد فلا فصل بينهما او هو ثانيهما والي هذا اشار بقوله وحينئذ اي وحين اعتبر
اللبث في السكون اقتضي ذلك ان ثم حصولين متعاقبين في حيز واحد بلا مهلة
فقيل السكون هو الحصول الثاني منهما والاول شرط كون الثاني سكونا او السكون
هو مجموع الحصولين في الحيز الواحد بلا مهلة بينهما فيه تردد واضطراب
قيل والاقرب الثاني كما قيل في قولهم ان الحركة حصول في حيز بعد الحصول
في اخر ان الحركة مجموعهما لا ثانيهما لكن الاقرب فيهما الثاني فقط لان اولهما ان كان
لبثا فثانيهما هو الحركة قطعا وكذا ان لم يكن لبثا فتامله ثم نبه علي ان
تنويع الاكوان المذكورة ليس حقيقيا بل ذلك علي وجه التجوز فقال ثم الحق
ان حقيقة الكون في الاقسام الاربعة وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون
واحد اذ لا يتميز الكون في تلك الاقسام بالفصول الوجودية المميزة لكنه كل
عن الاخر حتي تكون انواعا وانما التمايز بينها بالحيثيات التي لا تحقق التنوع
وانما تحقق بوجود الفرق الذي قد يكون بين الاشخاص او الاصناف المتحدة
في النوع بل قد يكون في الشخص الواحد يخالف نفسه باعتبار فنقول هذه
الاكوان الاربعة انما اختلفت بالتشخص لا بالتنوع بل نقول قد تكون في
شخص واحد اختلف بالاعتبار حتي ان الواحد بالشخص من تلك الاكوان
الاربعة ربما اجتمعت فيه تلك الحيثيات فيكون اجتماعا او افتراقا وحركة
وسكونا باعتبارات مختلفة فيه يقتضي كل واحد من تلك الاعتبارات
تحقق معني واحد من هذه الاكوان الاربعة مثلا حصول الجرم في حيز قد
يكون اجتماعا باعتبار حصول جرم اخر في حيز ملاصق لحيزه وتكون
افتراقا باعتبار حصول جرم اخر غير مماس ولا مجاور له ويكون حركة
باعتبار انه سبقه حصول لذلك الجرم في حيز اخر وسكونا باعتبار انه
سبق بحصول في ذلك الحيز بعينه متصل به بناء علي ان الحركة لا يشترط
فيها اتصال الحصول بالحصول في حيز اخر فقد اجتمعت هذه المعاني في
شخص واحد ودل ذلك علي انها ليست انواعا ضرورة ان الانواع لا تكون

شخصا واحدا واذا علمت صحة اجتماعهما علمت انهما ليست متضادة في الحقيقة
فمن اطلق القول بتضاد تلك الاكوان الاربعة ولم يقيد التضاد بكونه انما يكون
لعارض وانه يراد به مطلق التنافي لم يرد انها اضداد حقيقية وانما اراد ان الاكوان
المميزة في الوجود اي التي يتحقق لكل منها تشخص خارجي بحيث يشار لكل منهما على
حدة يمتنع اجتماعهما فان التعدد الشخصي يمنع الاجتماع اذ الكان ذلك التشخص
يستلزم المنافاة كبياضين او سوادين فان تشخصهما يمنع اجتماعهما لانهما ان كانا
في محل واحد منع التماثل لامتناع اجتماع المثلين وان كانا في محلين منعه
تبعية كل منهما لمحله في التحيز وحصول التحيز في حيزين محال وهذا متحقق
في الاكوان المتعدده بالتشخص لان الكونين لا يخلوان عند تشخصهما في الخارج
من ايجابهما اختصاص الجرم بحيز فلا بد عند تحقق كونين من احد امرين
اما ان يوجب كل منهما للجرم اختصاصه بحيز هو نفس ما يوجب الاخر اختصاصه
به او يوجب كل منهما اختصاصه بحيز غير ما اوجب الاخر اختصاصه به فان
كانا يوجبان اختصاص الجوهر بحيز واحد فهما اي فهذان الكونان مثلان لتساوي مقتضاهما
لحصول الجرم في حيز لا يجامعه الحصول في ذلك الحيز اذ هما مثلان او يوجبان
تخصيص الجوهر بالحيزين فهما يتضادان اي يتنافيان ضرورة تنافي مقتضاهما
لامتناع حصول الجوهر في ان واحد في حيزين فحصول الجرم في هذا الحيز
لا يجامع الحصول في ذلك لتنافيهما فقد علم بهذا ان الكونين المشخصين اما
مثلان من كل وجه او متنافيان لا بتلازمهما لما فيه التنافي واياما كان
حالهما فلا يجتمعان لانهما كما ذكرنا ان كانا مثلين فالمثلان لا يجتمعان وان كانا متنافيين
لاقتضائهما حيزين مختلفين فالمتنافيان لا يجتمعان ولا ينافي هذا ما تقدم
من ان الكون الواحد يصدق عليه جميعها باعتبارات مختلفة لان ما يتحقق
التنافي فيه كما صرح به هنا هي الاكوان المتعدده بالتمايز الشخصي الخارجي
وما يجتمع فيه ويصدق عليه كلها هو الشخص الواحد يكون فيه اختلافا
بالاعتبار ثم يرد هنا ان يقال كيف يلزم التنافي عند تعدد الشخص في
الاكوان مع ما تقرر من ثبوت الجوهر الفرد ومن المعلوم ان الجسم المركب
منه فيه اجتماعات ستة متعدده شخصا ضرورة ان الجوهر المماس له
من احدى الجهات الست له اجتماع بتلك المماسة مخالف لاجتماع المماس من

الجهة

الجهة الاخرى فاشار الى دفع ذلك بقوله ومبنى ذلك الذي قررنا وهو ان الاكوان
المتعدده بالتشخص المتميزة في الخارج لا تجتمع على ان المماسة ليست من الاكوان
الوجودية التي نحن بصددها بل هي امر اعتباري لا وجود له خارجا فمماسة الجوهر
الفرد لهذا الجوهر مثلا وان كانت مباينة لمماسة الجوهر الاخر له ليست وجودية
بل اعتبارية ولذلك يتحقق تعددها في جوهر واحد والا بان بني على المماسة
من الاكوان الوجودية التي نحن بصددها فلا يصح ما ذكر من التنافي وعدم الاجتماع
في الاكوان المتميزه المتعدده بالتشخص اذ لا خفا في اجتماعهما اي المماستين في
محل واحد كما تحقق ذلك في الجوهر الفرد المحفوف بستة جواهر باعتبار
الجهات الست اعني اليمين والشمال والامام والورا والفوق والتحت فان تعدد
المماسة في هذا الجوهر واجتماع افراد منها فيه بنا على تركب الجسم من
الجواهر الفرده لا يخفى على احد حتى ان منعه على ما نقل عن البعض لدفع هذا
الايراد مكابرة ونفي لشي لا يمكن ان يقع فيه اختلاف حقيقي من عاقل وهذا
وان كان هو البادي في بادي الراي قد يقال فيه ان الوصف الذي هو الاجتماع
او الافتراق هنا لم يتم بمجموع الجوهر بل بشي منه وهو الموالي لجهة المماسة
او المفارقة الا ان هذا يدفع بنفي التعدد في الجوهر الفرد فليس له اجزا حتى
يقوم بكل منها اجتماع او افتراق غير ان هذا ان اعتبر ابطل تعدد المماسة والمفا
رقة الا ان يكون التعدد اعتباريا كما هو الجواب والحاصل منه ان منع اجتماع الاكوان
المتعدده بالتشخص انما هو في الوجودية والمماسة وان تحقق التعدد فيها
في محل واحد انما ذلك لكونها ليست منها اذ ليست وجودية بل اعتبارية
ولا يخفاك ان هذا عند التحقيق يثبت لزوم اختصاص الكون الوجودي بما لا يعتبر
فيه سوى ايجاب التخصيص بحيز واحد او بحيزين وهو الحركة او السكون
واما ما يعتبر فيه امر وراء ذلك وهو الاجتماع الذي هو المماسة وكذا المفارقة
فلا تنافي فيهما لكونهما اعتباريين انما يتحققان للحصول الحيزي باعتبار امر
خارجي هو جوهر اخر وهو قريب من التحقيق فتامله والله اعلم

المبحث الثاني

من مبحثي طريق المتكلمين في الاين وهو
في حكم الاجزا الباطنة عند حركة المجموع وفي حكم ما يستقر في الهوا والما
مع تبدل محاذياته الحق ان الباطن من اجزا الجسم المتحرك متحرك بمعنى

ان الجسم اذا انتقل من حيز الى حيز بمجموعه يتحرك قطعا وهل يحكم بان اجزاءه الباطنة المحاطة
باجزائه الظاهرة متحركة بحركته اولا والحق انها متحركة بحركته **و**الحق ايضا **ان** الجسم
المستقر على الارض وقد غمره الماء واحاط به **او الواقف في الجو**
وقد احاط به الهوا في حال وتوقفه في الجو قطعا كلا الجسمين **عند تبدل** ذلك **الما**
على الاول بان ذهب عنه واحاط به ما اخر **و** تبدل ذلك **الهوا** على الثاني
بان ذهب عنه الهوا المحيط به اولا وجرى **عليه** اخر **ساكن** اي الحق ان ذلك
الجسم المستقر عند ذلك التبدل ساكن لا متحرك **لاطباق** اهل **العرف** العام
والعقل على ذلك اي على السكون لذلك الواقف وعلى الحركة لتلك الاجزاء
الباطنة عند حركة المجموع اما اهل العرف العام في السكون فلانه لا يوجد منهم
من يزعم ان الواقف في الهوا يتحرك ولو اضطربت عليه رياح الدنيا ما دام غير
مضطرب في نفسه ولا من يحكم بان المستقر في الارض متحرك ما دام في مكانه
ولو مرت به بحور الدنيا واما العقل فيه فلانه انما يحكم بالاين الذي هو النقلة
على الجسم بنفسه بتفريغ فراغ واشغال اخر لا على ذلك الذي وصف و
محاذيه بالتفريغ والاشغال واما اهل ذلك العرف في الحركة للاجزا الباطنة
فلان جميعهم يحكم بان مجموع الجسم المنتقل من حيز الى حيز قد انتقل بجميع اجزاءه
الظاهرة والباطنة واما العقل فيها فلان التفريغ والاشغال قد حصل من
المجموع وفي ضمن المجموع البعض الباطني فحكم بانه متحرك ثم اشار الى ان من
خالف في ذلك ليس خلافه فيه حقيقة وانما هو في شي اخر فقال **والخلاف**
في الاول وهو ان الجزء الباطني يتحرك بتحرك المجموع **عايد الى الخلاف في**
حيز ذلك **الجزء الباطن** فان قلنا ان حيزه هو البعد المفروض الذي ينفذ
هو فيه لزم تحركه بتحرك الكل ضرورة ان المجموع اذا انتقل فقد انتقل الجزء
الباطن عن ذلك الحيز ولا نعني بالحركة الا مفارقة الجسم للحيز وان قلنا ان
حيزه هو السطح الباطن من الحاوي لم يلزم من حركة المجموع حركة الجزء الباطن
لانه لا يفارق ذلك السطح المحتوي عليه بحركة المجموع وملازمة الحيز هي السكون
فلا يزال ساكنا ما دام في ذلك السطح ولا يكون متحركا بحركة المجموع **والخلاف**
في الثاني وهو ان المستقر في الارض او الهوا لا يكون متحركا بانتقال ما احاط
به عايد **الى الخلاف في ان الحيز** للجرم ما هو هل هو **البعد المفروض** او هو البا طن

من

من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي فان قلنا ان الحيز هو البعد المفروض الذي
ينفذ فيه الجسم فتحرك المحيط لا يقتضي تحرك الثابت المحاط لان الحركة هي
مفارقة الحيز والواقف الثابت على هذا لم يفارق حيزه الذي هو البعد المفروض
هو به وان تحرك ما احاط به **و**ان قلنا ان الحيز هو السطح الباطن من الحاوي المماس
للسطح الظاهر من المحوي فحينئذ يعود الخلاف في ذلك الى الخلاف **في ان الحركة**
هل تتحقق بزوال المحيط عن المحاط وان ثبت المحاط في مكانه او بزوال المحاط
عن المحيط فان قلنا ان الحركة **تحصل بزوال الحيز** الذي هو على هذا سطح
المحيط **عن المتحيز** الذي هو المحاط كان الثابت في الارض والهوا متحركا بحركة
ما احاط به ضرورة حصول الحركة فيه بزوال الحيز عنه الذي هو سطح المحيط
اذ لا نعني بالحركة الا مفارقة الحيز سوا حصلت تلك المفارقة بزوال المتحيز
عن الحيز او بزوال الحيز الذي هو السطح الباطن من الحاوي فبالضرورة عن
المتحيز **حتى يمكن** على هذا التقدير **اختلاف جهتي الحركة الواحدة في حالة**
واحدة اي في زمان واحد فانا اذا ابتنا ان الحركة تحصل بزوال الحيز عن
المتحيز والحيز حينئذ هو السطح الباطن من الحاوي فبالضرورة يمكن ان
يتحرك بعض المحيط يمنة بان يزول الى تلك الجهة عن المحاط الذي هو المتحيز
ويتحرك البعض الاخر يسرة وتكون تلك الحركة دفعة واحدة اذ هي حركة
الحيز عن المتحيز وان تعددت ابعاضه ما اعتبر سطحه حيزا واما اذا ابتنا على
ان الحركة انما تحصل بزوال اي بانتقال المتحيز عن الحيز وان كنا نقول
ان الحيز هو السطح الباطن لم يمكن ان يكون الثابت في الجو والارض متحركا
اذ لم يفارق حيزه اي لم ينتقل عن حيزه الذي هو السطح الباطن وانما فارقه
حيزه ولا ان يحصل منه حركة في زمن واحد الى جهتين لامتناع تحرك الجسم
الواحد الى جهتين مختلفتين في ان واحد فتحقق بهذا ان حركة الثابت
في الجو والارض يرجع الاختلاف فيها ان قلنا ان الحيز هو السطح الباطن
الى الاختلاف فيما تحصل به هل تحصل ولو بزوال الحيز عن المتحيز حتى يجوز
وجود حركة واحدة الى جهتين مختلفتين في وقت واحد **ام لا بد ان يكون**
حصولها **بزوال المتحيز عن حيزه حتى يمتنع ذلك** اعني وجود الحركة
الواحدة الى جهتين دفعة فعلى الاول يكون الثابت عند تبدل ما احاط

به متحركا وعلي الثاني لايكون متحركا كما بسطنا ذلك والمراد بالزوال هنا كما بينهما
عليه انتقال الزايل لا مايعم الانتقال عنه والا فانه يلزم من زوال الشي عن شي
زوال ذلك الشي عن الاخر ثم نبه علي دفع ما قاله صاحب المواقف من ان هذا
نزاع في التسمية فقال وليس مراد المخالف في شان الحركة والحيز ان يجعل اي
ليس مراد من يقول الحركة والحيز معناهما كذا ان يجعل لفظ الحيز او لفظ الحركة
لهذا المعني او لذلك المعني علي ما تقدم من الاختلاف في معناهما والا كان النزاع
فيهما لفظيا فلا ينبغي ان يجعل الكلام فيهما من المطالب العلمية ويلزم حينئذ
ان يكون اقامة الادلة علي ما يدعي من ذلك مشوبا في غير محل اذ لا اقامة
الادلة علي الاصطلاحات فان لكل احد ان يصطلح علي ما شا بل مراد من ينازع
في ذلك ان يبين ان حقيقة ما وضع الاسم اعني اسم الحركة والحيز بازاده هو
هذا او ذاك بمعني ان مراده بيان كنه ما وضع له اللفظان باثبات الذاتيات
لكل من معني الحركة والحيز وتحقيق الاوصاف النفسية لما وضع له لفظ الحركة
والحيز بعد تصور كل منهما بوجه ما وهذا انما يتنازع في تحقيقه ويستدل
عليه فيكون من المطالب العلمية فلا يكون الاختلاف فيه نزاعا في
التسمية بل نزاعا في المعني الذي وضع له اللفظ في جميع اللغات وتحقيق
ذلك انه يجوز ان يتصور المعني من اللفظ اجمالا ثم يختلف في ذاتيات ذلك
المعني فيدعي احد المتصورين ان ذاتي ذلك المعني الذي تدرك به حقيقته
كذا بحيث لا ينبغي ان يوضع اللفظ حيث اريد المعني الذاتي الا للمعني الذي
هذا ذاتي له ويدعي مخالفه انه ليس كذلك بل الذاتي كذا او يستدل كل علي
مطلوبه بما يقتضي ان مدعاه هو الذاتي الذي يجب ان يراعيه كل واضع
لتلك الحقيقة فيكون ذلك من المطالب العلمية لا من المطالب اللفظية
التي ترجع الي ان اللفظ موضوع لكذا في هذه اللغة او موضوع لكذا واستمد او
الاستدلال لا ينضبط فقد يكون من القراين العقلية وقد يكون من القراين
الاستعمالية كقولهم هنا الحركة هي مفارقة المتحيز لحيزه والحيز هو البعد
وقول مقابله بل الحركة هي مفارقة الحيز للمتحيز او العكس والحيز هو السطح
وغير تلك الحركة سكون فيهما من هذا المعني بمعني انه من الاختلاف في
المعاني الذاتية المحتاجة الي الدليل لا من المطالب اللفظية المرجوع فيهما

الي

الي نقل اطلاق اللفظ في العربية فافهم الطريق الثاني من طريقي الاين
للفلاسفة وهو مباحث ثمانية المبحث الاول منها
الاين حقيقي ان لم يفضل الحيز عن الشي الحاصل فيه ككون الما في الكوز
المملو بذلك الما والا بان فضل الحيز عما حصل فيه فذلك الاين غير حقيقي
ككون زيد في الدار وككونه في البلد وككونه في العالم وانما سمي ما لا يفضل
فيه الحيز عن شاغله حقيقيا لان مكان الشي انما يتحقق كونه مكانا له بخصوصه
اذا لم يبق فيه ما يشغله شاغل اخر بخلاف الفاضل عن الشاغل فانه ليس
مكانا مخصوصا بذلك الشاغل لصحة ان يكون باعتبار مجموعه مكانا لغيره
ومثل له بثلاثة امثلة ليعلم ان مجرد حصول الشي في الحيز يصحح نسبته
لذلك المكان سواكان فيه غاية الوسع او توسطه او اقل من التوسط فان
كون زيد في العالم فيه غاية الوسع باعتبار العرف ودونه كونه في البلد
ودون كونه في البلد كونه في الدار وهو ظاهر ويكون الاين جنسيا ويكون
نوعيا ويكون شخصيا ككون الشي في المكان او كونه في الهوا او كونه في
هذه الدار المعينة فكون الشي في المكان جنس لكونه في مطلق الهوا
وكونه في مطلق الهوا نوع لشخص كونه في هذه الدار المعينة ويقبل الاين
التضاد كالكون فوق شي والكون اسفل ذلك الشي فانهما متضادان اي لا يجتمعا
ويقبل الاين الذي له التضاد الاشتداد والضعف كالكون الاتم فوقية من
الكون الذي هو دونه بالنسبة الي الكون الاسفل فان الاتم اشد تضادا
مما دونه وذلك ظاهر المبحث الثاني من مباحث
طريق الفلاسفة في الاين في تحقيق معني الحركة قيل الحركة خروج اي
خروج الشي من القوة الي الفعل علي التدريج او خروج كذلك يسيرا يسيرا
او خروج كذلك لا دفعة واحدة بل شيا فشيا وكون الخروج تدريجيا هو قريب
من كونه يسيرا يسيرا ولا دفعة بل هو نفسهما في الحقيقة باعتبار المصدوق
فالاختلاف كانه تعبيري لا معنوي فيشمل ذلك الحركة الاينية وهو الانتقال
بذلك فعلا شيا فشيا الي انقطاعها بالحصول السكوني في حيز اخر وغير الاينية
كخروج العنب من الحموضة الي ما يقبله من الحلاوة وهو الانتقال بذلك فعلا
علي التدريج الي ان ينتهي الي حد ما يستقر فيه من الحلاوة التامة وكخروج

النبات الاخضر من الاخضرار لا دفعة الي نهاية اليبوسة وصفاه اي ومبني صحة
هذا التعريف الذي عبر فيه بالفاظ ثلاثة علي ان تصور هذه المعاني المعبر
عنها بتلك الالفاظ الثلاثة بين حاصل معناها هو الانتقال الغير القار
اي انتقال الحصولات وتواليها بلا ثبات وقرار بديهي اي انما صح هذا التعريف
بناء علي بداهة هذا المعني الذي هو مرجع معني كل من الالفاظ وبداهتها
لذاتها نظرا الي ان هذا الانتقال الذي هو مرجعها لا يتوقف تصوره علي
تصور الزمان الموقوف تصوره علي تصور الحركة التي عرفت بتلك التعاريف
فيلزم الدور اي لانه لو بني علي ان تصوره يتوقف علي تصور الزمان الذي
هو مقدار الحركة ومن المعلوم ان تصور مقدار الشي يتوقف علي تصور
صاحب المقدار وهو الحركة ههنا لزم توقف تصور التعريف علي تصور
الحركة فيلزم الدور وانما قال ان مرجع معاني الالفاظ الي الانتقال المذكور
لان مفاهيمها مختلفة وترجع تلك المفاهيم الي هذا الانتقال الجامع فان مفهوم
كون الشي علي التدريج وهو حصوله في درجة بعد اخري خلاف مفهوم
كونه يقع يسيرا يسيرا وهو ان يحصل في قطع قليلة وكلاهما خلاف مفهوم
كونه لا يقع دفعة وذلك ظاهر وبعضهم فهم ان الانتقال الغير القار معناه
ان ينقطع الشي في انات هي ظروف الزمانية فيتوقف تصوره وهو
حاصلهما علي تصور الزمان الموقوف علي تصور الحركة فيلزم الدور
والاول اقرب لان تصور ما ذكر بعد تسليم توقفه علي الزمان لا يسلم
توقفه علي تصور الزمان بالكنه بل بوجه ما وهو بديهي ولاجل هذا الفهم
الثاني عدل عن ذلك التعريف فقيل الحركة هي كمال اول لما هو بالقوة
من حيث هو بالقوة اي هي كمال الجسم الذي من شانه امكان الاتصاف بذلك
الكمال ومعني كون الجسم هو بالقوة انه في قوة ان يتصف بذلك الشي وعند
الاتصاف به بالفعل يكون له كمالا وبهذا اعلم انه اريد بالكمال هنا حصول
ما لم يكن حاصلا بالفعل ولا يراد بالكمال هنا كون الشي موصوفا بما فيه
مدحه وارتفاعه علي غيره الذي يراد في غير هذا المكان فالجسم اذا كان
في مكان فهو في قوة الحصول في مكان اخر وفي قوة ان يتوجه لذلك المكان
فله قوتان اي امكانان حينئذ احدهما امكان التوجه للمكان الاخر والاخر

امكان الحصول فيه فعند اتصافه بالتوجه الذي هو الحركه يحصل له بالفعل
ما كان حاصلا له بالقوة قبل ذلك وقد علمت ان حصول الشي للشي بالفعل
هو المراد هنا بالكمال فتوجهه لذلك المكان بالفعل احد الكمالين وهو الاول
وحصوله في ذلك المكان الاخر بالفعل بعد التوجه هو الكمال الثاني ولما كان
الحصول في المكان الاخر لا يسمي حركة وانما يسمي وصولا احترز بالكمال الاول عن
ذلك الوصول فانه وان كان كمالا ايضا لكنه انما يحصل ثانيا والتوجه
الذي هو الحركة انما يحصل اولا فقيد الاولية في قوله كمال اول لاخراج الكمال
الثاني الذي هو الوصول الي المكان الذي توجه اليه الجسم واما قوله لما هو
بالقوة فنبه بقيد قلت القوة علي انه لا بد لمتعلق الحركة اي موصوفها من
مطلوب يتوجه اليه ذلك المتعلق اذ متي تحقق للشي كونه متحركا كان له
ما ينتهي اليه بان يصل اليه وذلك المنتهي هو مطلوب المتحرك اي ماله
وليس المراد بالمطلوب هنا ما تقتضي القصد اليه والشعور بل ما يكون
مالا للشي فيخرج بهذا القيد كمال اول لما هو بالفعل كالكمال لما لا يكون له
ما يحصل بالقوة لحصول كماله له بالفعل اولا جميعا واما قوله من حيث
هو بالقوة فنبه به علي انه لا بد ان يبقي منه اي من ذلك الكمال شي يحصل
بالقوة لان كون الشي كمالا اي حاصلا بالفعل لشي من حيث ان المحصول له
كان له هذا الحاصل بالقوة يقتضي ان المحصول له طالب للحاصل بالقوة
والحركة بالنسبة للمتحرك هذا شانها فان المتحرك متوجه ما دام متحركا
الي حصول مقصود هو الوصول للمكان المقصود فلا بد ان يبقي شي من
المحصول عند الحركة يكون حاصلا لمتعلق الحركة بالقوة لانه متي حصل
التوجه جميعا حصل الوصول الي المقصود فلا تبقي حركة فان الجسم اذا
توجه من مكان الي مكان فهو في حال التوجه الذي هو الحركة في حصولات
يتبع بعضها بعضا فلا يتصف بحصول منها بالفعل الا وبقي له شي من تلك
الحصولات تحقيقا لمعني التوجه واخرها الموالي الوصول وعند الوصول
تنقطع ولا يوجد شي من الكمالات بهذه الصفة فهذه خصوصية الحركة
وهي ايضا كمال اي حصول بالفعل مع بقاء حصول اخر بالقوة ما دامت موجودة
وبهذا اعلم ان بقيد الحيثية المذكورة اعني كون الكمال بحيث يكون معروضه

متصفا بشي بالقوة يتقيد على ان كون الحركة كمالا انما هو في الوصول اي انما
هو بالنسبة الي الوصول الذي له اي لذلك المتحرك بالقوة فان الحركة لما كانت
للتادي الي الوصول فما دامت تحصل بالفعل وتصير كمالا بذلك الحصول الفعلي
يكون لموصوفها بها وصولا للمقصود بالقوة فتخرج بهذه الحيثية كمالات
التي ليست كذلك اي ليست حاصلة له من حيث انه يطلب بها شي يحصل
بالقوة كالوصول بالنسبة الي الحركة وذلك كالصورة النوعية للمتحرك فان
المتحرك الذي هو الانسان مثلا حصلت له صورة الانسان النوعية وهي
كمال له اي حاصلة له بالفعل وهو بالقوة اي في قوة ان يحصل له شي اخر
هو ما يحصل له بعدها لكن لم تحصل له تلك الصورة من حيث هو بالقوة
اي من حيث يتادي بها الي شي اخر يحصل بالقوة له وتكون وسيلة اليه
لان هذه الحيثية لا يوجبها له الا الحركة لكونها من حقيقتها التادي الي الوصول
الحاصل بالقوة في حال حصولها للجسم وحاصله ان الحركة للجسم الذي هو
في قوتها لابد ان تكون كمالا له اولا اي حاصلة له بالفعل بعد ان كان في قوة
ان تحصل له قبل الوصول الي المقصود الذي يكون كمالا ثانيا فيخرج الوصول
بقيد الاولية ويخرج ما هو كمال لما ليس في قوة حصول شي اخر وهو
الكامل بجميع احواله بالفعل ولابد ايضا ان تكون له تلك الحركة من حيث هو
بالقوة اي في قوة ان يكون له شي لم يحصل في حال حصولها لانها لما كانت
للتادي فلابد ان يبقى منها شي يحصل بالقوة اذ لا حركة بعد الوصول
وما دامت فالوصول او ما قبله حاصل بالقوة فتخرج الكمالات التي
ليست كذلك وهي التي تحصل لما هو في قوة ان يحصل له شي اخر كالصورة
النوعية او الجنسية فانها تحصل للحيوان الذي هو في قوة ان يحصل له
غيرها لكن لم تحصل له من حيث يتادي بها الي ان يحصل له بالفعل
شي كان حاصلا بالقوة كما في الحركة فانه لابد ان يبقى مع حصولها شي
منها حاصل بالقوة والا فلو تقرر الوصول لم تبق حركة وهو ظاهر
غير ان مقتضى العبارة ان الحركة من حقيقتها ان يبقى منها شي حاصل
بالقوة ما دامت حاصلة بالفعل والتحقيق انها ما دامت لابد ان يبقى
منها شي حاصل بالقوة او يبقى شي هو غيرها حاصل بالقوة هو الوصول

الذي

الذي هو الحصول الاخير بناء على انه ليس حركة كما اخرج بالاولية لان اخر ما يحصل
بالقوة هو ذلك الوصول واخر الحصولات الفعلية من الحركة يواليه فيكون هو
بالقوة فافهم ولما كان في هذا المعنى المعرف به الحركة غاية الغموض حتى لا تكاد
العبارة تحرره وقد بسطناه ورد ان هذا تعريف بالاخفى فاشار الي دفع
ذلك فقال والمقصود من تعريف الحركة بالكمال المذكور تلخيص المعنى المسمى
بالحركة على الاطلاق اي المقصود هو تلخيص معنى الحركة بعبارة شاملة
لجميع ما يطلق عليه اسم الحركة اينية كانت او لا وتحقيقه تحقيقا لا يرد
عليه افساد بدخول غير المراد وان كان معنى تلك العبارة خفيا في نفسه
لا تمييزه عند الالتباس ولا تصوره عند العقل الجاهل له ولا شك انه يجوز
ان يقصد في التعريف الدال على معنى يتحقق به معنى الحقيقة المعرفة
بعبارة ملخصة لا يرد عليها بحث وان كان المراد هو التلخيص والتحقيق
المذكور فلا يضره اي ايجاد التعريف كون المعرف بكسر الراء اخفى من المعنى المعرف
بفتحها لانه ليس القصد تحصيل الحقيقة وتمييزها لجاهلها فيضر في ذلك
ما هو اخفى لان تعريف المجهول بالاخفى لا يرتكب وانما المقصود ما يندفع به
الاعتراض المذكور عن التعريف وذلك بالنسبة لطالب ما تتلخص به الحقيقة
ويندفع به الاعتراض وان كانت الحقيقة معروفة عنده في نفسها واذا
كان المقصود بالتعريف تلخيص معنى شامل لاقسام الحركة مانع من دخول
الغير فيه وان كان خفيا لم يضره ايضا كون الكمالين المشار اليهما في التعريف
اعني التوجه الي المكان والوصول اليه في الحركة المستديرة بمجرد الفرض
والاعتبار بمعنى ان الحركة المستديرة لا يتحقق فيها كون الكمال اولا ليحترز به
عن الكمال الثاني الا بالفرض والاعتبار لا بالتحقق الموجب لتمايز الكمالين في الافراد
الخارجية بل بالاعتبار المصحح لاجتماعهما في فرد واحد فالاعتباران يتحقق
الكمالان بالنسبة اليهما فيصدق فيها التعريف وانما يتحقق الكمال الاول والثاني
فيها بالاعتبار نظرا الي ان حال الجسم المتحرك بالاستدارة بالنسبة الي كل نقطة
من الحيز هو من حيث طلبها اي طلب الجسم الحصول في تلك النقطة توجه
ومن حيث الحصول عندها وصول فالجسم اذا تحرك مستديرا ليس له مكانان
يكون الحصول في اولهما حركة وتوجها والحصول في ثانيهما وصولا حتى يصدق

تعريف الحركة على الاول دون الثاني وانما له مكانان باعتبارين في كل نقطة
من حيزه فعند حصول الجسم في نقطة من حيزه يكون ذلك الحصول توجها
وكمالا اولا باعتبار انه مطلوب لذلك الجسم في الاستداره ويكون ثانيا
باعتبار انه وصل اليها فلا يقال لا يصدق التعريف على حركته اذ ليس له
كمال اول وثان لانا نقول يصدق عليها بالاعتبار وان كان في ذلك خفا
ولا يضر الخفا في الصدق لان القصد في التعريف التحقيق والتلخيص ولو
مع الخفا وانما يضر لو قصد ايضاح مجهول وحاصل هذا ان الحد المذكور
ورد عليه انه اخفى من المحدود وانه لا يصدق على الحركة المستديرة
اذ ليس لها حصول اول وثان الا ان يعتبر ان كل حصول لنقطة هو اول
بالنظر الى كونها مطلوبة وبالنظر الى كونها توصل اليها وصول وثاني
والتعريف انما يصدق على حصول اول متميز في ذاته عن الثاني لان
ذلك هو المتبادر فيهما واجيب بان القصد من التعريف تحقيق المعرف
وتلخيصه دفعا لما عسى ان يرد على غيره من النقض كما دل عليه
العدول عن ذلك الغير فيصح مع الخفا لا لايضاح ما جهل حتى يضر فيه
الخفا فيصح وان كان فيه الخفا ويصدق على ما هو حصول اول باعتبار
اذ لا يمنع صدقه عليه الا رعاية الظهور وما يتبادر ونحن لم نتحاش
عن الخفا لما كان الغرض ما ذكر ولا يخفاك ما في الجواب من التمحل
فان البحث ناظر الى سنن التعريف والجواب ناظر الى الخروج عن سنته
ويكفي الباحث الخروج عن تلك السنة ولا ينفع المجيب ابدا الغرض
الذي هو العذر فانه يحتاج الى وحي يسفر عنه مع ان التحقيق والتلخيص
انما يمدح ان لم يحتج الى اعتذار وتمحل اذ لا خير فيما يحوج الى الاعتذار ثم
نبه على المعنى الذي هو حاصل هذا التفسير وان الحركة اعتبر فيها
على هذا التفسير امرا وجودية لا اعتبارية كما هو حاصل اعتبار اخر
بقوله وحاصل هذا المعنى المعبر عنه بقولهم الحركة كمال اول الخ ان الحركة
هي كيفية بها يكون الجسم الموصوف بها متوسطا اي حصوله في الوسط الذي هو
بين المبدا لتلك الكيفية والمنتهى لها بمعنى ان هذه الكيفية لابد
لموصوفها من حيز عنه ابتداؤها وحيز اخر فيه انتهاؤها ولو بالاعتبار

وحقيقتهما

وحقيقتها حالة توجب للجسم توسطا بين المكانين ما دام موصوفا بها فان
الجسم ان تحرك فان انتقل من مكان الى مكان على غير استدارة فله كيفية
ما دام متحركا توجب له التوسط بين المنتقل عنه واليه وهو المبدا
والمنتهى الحقيقيان وان تحرك على الاستدارة فكذلك الا ان المنتهى
والمبدا فيه اعتباريان كما تقدم وتلك الكيفية هي معنى مستمر لا يجتمع
متقدمه مع متاخره اذ المعنى الذي هو الحركة منطبق على الزمان
والزمان مستمر لا ينقطع وسابقه لا يجامع لاحقه فكذا ما انطبق عليه
وهو الحركة وبها اي بتلك الكيفية يحصل الجسم في حيز بعد ما كان
في حيز اخر وعلى هذا فليست الحركة التي هي تلك الكيفية نفس
حصول الجسم في حيز بعد اخر بل ما به ذلك الحصول ولا يخفاك
ان هذا تكلف لا دليل عليه وحقيقته اي وحقيقة هذا المعنى الذي
هو الحركة الوجودية امر واحد لا امور متعدده كالعدد متصل في
نفسه اي غير قابل للقسمة فالنظر لنفسه وذاته لكنه منقسم
بحسب العرض ولو لم ينقسم بحسب الذات على قياس ما ذكر في المسافة
والزمان من ان كلا منهما شي واحد ينقسم وذلك بعروض الفرض الوهمي
باعتبار حدود المسافة وتوهم الحدود في الزمان ولا يجامع اوله
اخره وانما كان على قياسهما لانطباقه عليهما فكما لا ينقسمان حقيقة
لئلا يلزم جزء لا يتجزى فكذلك هذا المعنى الذي هو الحركة وحاصله
ان الحركة معنى معروض للاستمرار ولا يجتمع اوله مع اخره ويوجب
حصول الجسم في حيز بعد الحصول في اخر ومع ذلك فهو معروض
للاتصال وعدم القسمة الذاتية وانما تعرض له القسمة بعارض
التوهم كما في قسمة المسافة والزمان ولا يخفاك ان عروض
الاتصال في الحركة التي لا يعقل منها الا حصول بعد حصول وان
كان مقتضى العبارة كما تقدم انها معنى يوجب لذلك الحصول
لا يصح الا باعتبار احياز المتحرك وكذا ثبوت الاولية والاخرية
التي لا يجتمعان فيها لا يتحقق الا بامتداد الاحياز التي فيها ذلك الحصول
ثم الاستمرار ان كان معناه ان الحصول في الاحياز واحد بالشخص

لزم ان حركة الامس هي حركة اليوم مثلا والبديهة تدفعه وان كان معنا
انه واحد بالنوع لزم كونه ليس شيا واحدا بل هو اشيا وكل واحد منهما
لايقبل القسمة لحصوله في انات مطابقا لها وهي لاتنقسم وحينئذ يلزم
جزء لايتجزي علي ما عند الفلاسفة ثم الاتصال في الاعراض امر وهمي
اذ لايعقل حقيقة الا في الاجسام وقد تقدم نحو هذا الكلام هذا مقتضي
تفسير الحركة بما تقدم وهو امرا وجودية فيقال هو معني يتحقق
به للجسم كون في الوسط اي بين المبدا والمنتهي **وقد يقال** اي يطلق
لفظ الحركة علي معني اخر غير هذا الوجودي فيقال **الحركة لما**
يتوهم من كلية المتصلة الممتده من المبد الي المنتهي بمعني ان لفظ
الحركة قد يطلق علي معني موهوم حاصل من كل الحصولات اذ يتوهم
من تلك الحصولات من مبد انتقال الجسم الي منتهاه ان كليتها اي
مجموعها خط واحد ممتد من المبد الي المنتهي والسبب في التوهم
ان صورة الحصول الاول تجتمع في العقل مع الحصول الثاني والثالث
وهلم جرا فيسبق الي الوهم ان كلها خط واحد كما يسبق الي الحس ان
حصولات الشهاب المار من حيز الي اخر بسرعة خط واحد هذا مراده
ولا يخفاك ان في العبارة تمحلا في افادة هذا المعني فتبين بهذا ان
للحركة معنيين احدهما الكيفية التي يكون بها الجسم في الوسط وثانيهما
الخط المتوهم من المبد الي المنتهي **ولا وجود لها في الاعيان** اي في الخارج
بهذا المعني الثاني **لانها** اي الحركة باعتبارانها هذا الخط الموهوم هي
قبل الوصول اي وصول الجسم المتحرك الي حيز انقطاعها **لم تتم** وهو ظاهر
اذ بعض ذلك الخط ليس بمجموعه **وهي بعده** اي بعد وصوله الي المنتهي **قد**
انقضت بحيث لم يبق منها شي ضرورة تقطع الحركة شيا فشيا بحيث لاتجتمع
اجزاوها في الوجود كالزمان المطابق لها وما انقضي غير موجود في
الاعيان فقد تحقق ان مجموع ما توهم من الخط المسمي بالحركة علي
هذا غير موجود في الاعيان **فاما معني الحركة الاول** وهو انها
كيفية بها يكون للجسم حصول في الوسط **موجوده ضروري**
بالمشاهدة وذلك ظاهر كما تقدم وورد ههنا بحث وهو ان وجوده

الحركة التي ادعيت ضروريته غير مسلم لان الحركة مقارنة للزمان اذ هو مقدارها
فهي لما كانت علي حالات اما ماضية او استقبالية او حاضرة ولاشي من هذه
الاقسام بموجود فلا تكون الحركة موجودة اما الماضية والاستقبالية فعدم
وجودهما ظاهر اذ المستقبل غير واقع بعد والماضي فان منقطع واما الحاضر
فان كانت غير منقسمة وهي منطبقة علي الزمان المنطبق علي المسافة
لزم وجود جزء لايتجزي وان انقسمت وهي منطبقة علي الزمان الذي
لاتجتمع اجزاوه في الوجود بل اما حاضرة او ماضية او استقبالية
فيعود التقسيم كما كان اي هي اما ماضية او استقبالية او حالية
فالحالية عدمية لتحقق عدم مجموعها بعدم الماضية منها والاستقبالية
واجيب بانا لانسلم ان الماضية والاستقبالية عدميتان بل هما
موجودتان وانما عدمهما بعد وجودهما والي البحث والجواب اشار
بقوله **وعدم المنقضي من الحركة واللاحق منها مع انتفا الحاضر**
ايضا اما عدم المنقضي واللاحق فظاهر في بادي الراي واما انتفاء
الحاضر فلانه **ان لم ينقسم لزم الجزء** اي لزم وجود الجزء الذي لايتجزي
لانطباق الحركة علي الزمان المنطبق علي المسافة واذا لم ينقسم
المنطبق لم ينقسم المنطبق عليه **وان انقسم** اي الحاضر فهو اجزا
منطبقة علي الزمان الذي لاتجتمع اجزاوه في الوجود بل اما ماضية
او استقبالية او حالية واذا كان الحاضر منقسما ابدا الي اجزاء
عدمية فهو عدمي لانه **قد عاد الكلام** الي تقسيم الحاضر الي استقبالي
وماضي وهما عدميان والي حاضر وهو نفسه المنقسمة فيلزم
كون نفسه عدمية والا لزم التسلسل في الحاضر **لايقتضي** خبر قوله
وعدم حصول المنقضي واللاحق اي هذا العدم لايقتضي **العدم**
اي عدم الحركة **مطلقا** بمعني ان كون الماضي عدميا كالاستقبالي
لايقتضي كونها من الامور التي لاتتصف الا بالعدم وانما يقتضي
كونها مما يتصف بالعدم في الجملة ولو بعد الوجود او قبله **وكيف**
يقتضي عدمهما مطلقا **والمنقضي** اي والحال ان المنقضي من الزمان
او غيره هو **ما فات بعد الكون** ولا يفهم منه الا هذا الامالا يوجد

اصلا واللاحق هو ما يكون له بعد العدم الكون اي الكون لاما لا يكون له الكون مطلقا
وهذا امر واضح

المبحث الثالث

من مباحث طريق الفلاسفة
لابد للحركة اينية كانت او غيرها مما منه اي لابد لها من امر منه نشاتها وابتداؤها
وهو المبدا لها ولابد لها ايضا مما اليه اي من امر اليه انتهاؤها اي عنده انقطاعها
وهو المنتهي لها اذ لا تعقل حركة للمتحرك الا بانتقال من حال الى حال والاول
المبدا والثاني المنتهي ولابد لها ايضا مما فيه اي من امر فيه تتحقق
وهو المقولة اي جنس من اجناس المقولات اذ الانتقال لابد ان يقدح
في نوع من تلك الاجناس او في صنف من انواعها ثم هذا الشخص
الشخص المنتقل عنه واليه هو نفس ذات المبدا او المنتهى فجنس
المقولة فيه وقع الانتقال والشخص يقع الانتقال منه واليه
هو المبدا او المنتهي ولابد لها ايضا مما به اي من امر تقع به في الخارج
وهو المحرك الذي هو سببها الفاعلي ولابد لها ايضا مما له اي
من امر له تحصل تلك الحركة اي يتصف بها وهو المتحرك الذي
هو سببها المادي اذ لا حصول لها في الخارج الا في محل يحمل الحصول
مادة وجودها كمادة الصورة التي هي محل حصولها ولابد لها ايضا
من الزمان لان الانتقال لابد ايضا له من قسط من الزمان يكون
طرفا لحصوله ولما اقتضى كون الحركة لابد لها من زمان كونها
متعلقة به وقد تقدم ان الزمان هو مقدار الحركة وذلك يفيد
كون الزمان متعلقا بالحركة احتيج الى بيان الفرق بين التعلقين
لئلا يتوهم التدافع او التكرار بين المقامين فاشار الى ذلك فقال
وهذا التعلق اعني تعلق الحركة بالزمان المفاد بقولنا هنا
ان الحركة لابد لها من الزمان غير ما تقدم في مبحث الزمان
من تعلق الزمان بالحركة التي اعتبر فيها الزمان وهي حركة
الفلك الاعظم اذ الحركة على ما تقدم هي مقداره فانها اي وانما
قلنا ان ذلك التعلق غير هذا لان الحركة هناك بمنزلة المتبوع
المعروض والزمان بمنزلة التابع العارض اذ الزمان هناك مقدار
حركة الفلك ومقدار الشيء تابع له والحركة ههنا بمنزلة التابع

العارض

العارض والزمان بمنزلة المتبوع المعروض اذ الحركة هنا اعتبرت بالزمان بمعنى انا
اعتبرنا انها لا تتحقق الا به وبالقياس عليه فصارت كالتابع للزمان اذ
هو ظرفها والمظروف كالتابع لوجود الظرف وانما قال كالتابع والمتبوع
والمتبوع فيهما للعلم ان وجود احدهما ليس ناشيا عن وجود الاخر كما
انه ليس نعتا وعارضا له حقيقة ولكن هما كالتابع والمتبوع في
اعتبار الاستناد من احد الطرفين واختلاف الاعتبارين في التعلق
يتحقق بين غير حركة الفلك بالنسبة للزمان الذي هو مقدار حركة
اذ الزمان الذي هو ذلك المقدار ظرف لسائر الحركات وبه تقاس
فصارت كالتابعة له وهو متبوع ولما كان مقدار الحركة الفلك
صار كالتابع لمطلق الحركة ويتحقق ذلك التغاير ايضا فيما بين
الحركة الفلكية ومقدارها الذي هو الزمان باعتبار وقوعها
فيه فصارت كالتابعة له وكونه مقدارها فصار كالتابع لها فهذه
ستة امور لابد للحركة منها ما منه وهو المبدا او ما اليه وهو المنتهي
وما فيه وهو المقولة وما به وهو المحرك وما له وهو المتحرك
والزمان اما المبدا والمنتهي اعني العارض من كل منهما اي كون الشيء
مبدا ومنتهي لا ذات كل منهما اعني المعروض للبداية والمنتهية
وهما ما منه واليه فينظر في نسبة كل منهما الى الحركة وفي نسبة كل
منهما الى الاخر اما نسبة كل منهما الى الحركة فهي نسبة تضايف اذ
لا يعقل مبدا الا لذي المبدا ولا يعقل ذو المبدا الا بمبدا وكذا المنتهي
لذي المنتهى واما نسبة كل منهما الى الاخر فهي نسبة تضاد اذ لا يتصور
اجتماع كون الشيء مبدا ومنتهي لشيء واحد باعتبار واحد واذا لم يجتمعا
وليس بينهما تضايف لعدم توقف تعقل كون الشيء مبدا على تعقل
كونه منتهى ولا تناقض او عدم وملكة اذ ليس احدهما عدم الاخر تعين
التضاد ولتضاد مفهوميهما تضاد محلهما فلا يكون محل احدهما نفس
محل الاخر بمعنى ان الموصوف بالمبداية لا يكون موصوفا بالمنتهية
باعتبار واحد فلا يكون محلاهما شيئا واحدا باعتبار واحد في وقت
واحد وان اتحدا بالذات اي بالحقيقة كما في الحركة المستديرة فان

كل نقطة ابتدات منها حركة الداير مماثلة لغيرها بالذات اي بالحقيقة
النوعية ومضادة لها من حيث التشخص ومن حيث المبداية والمنتهية
كاعها من حيث المبداية انما كانتها في وقت ومن حيث المنتهية في
وقت اخر وبنقطة اخري وذلك واضح فيتضاد المحلان سواتماثلا
بالذات كالمثال **او تضاد بالذات ايضا كما في الحركة** اي التحول من
الاتصاف **بالبياض الي** الاتصاف **بالسواد** فان محل المبداية والمنتهية
وهما البياض والسواد متضادان لذاتيهما بهذا التنافي لهما من عارضي
المبداية والمنتهية ومن ذاتيهما **او تضاد باعتبار اخر عارض اخر**
غير المبداية والمنتهية وذلك **كما في الحركة من المركز الي المحيط** فان
نقطة المركز مماثلة بالذات لكل نقطة من قرب المحيط ولكنهما متضادان
لعارض وهو كون نقطة المركز في نهاية البعد عن الفلك ونقطة
قرب الفلك المحيط في نهاية القرب منه فكان التضاد للنقطتين
بعارض المبداية والمنتهية وبعارض البعد والقرب من المحيط وحاصله
تضاد محلي المبداية والمنتهية اما بعارضيهما فقط او لهما ولذاتيهما
او لهما ولعارض اخر كما مثل الثلاثة **واما المقولة** وهي ما فيه الحركة
فهي اربع اي اربعة اقسام **احدها الاين وهو الحيز** وذلك **ظاهر**
وتسمي الحركة فيه اينية وهي التي يتبادر معناها الي الذهن
عند اطلاق لفظ الحركة كحركة جرم من داخل الدار الي خارجها
وبالعكس **ثانيها الوضع** وهو كون الجسم بحيث تكون لاجزائه نسبة
مخصوصة فيما بينها او بالنسبة الي غيرها مما هو خارج عن ذلك
الجسم ككون الانسان قاعدا او قايما او مضطجعا وذلك **كما في حركة
الكرة علي نفسها** وذلك **بان تتبدل اوضاعها من غير ان تخرج**
تلك الكرة **عن مكانها** اذ لو تحركت الكرة بالخروج عن مكانها
كانت حركتها اينية جزما لا وضعيه اذ الوضعيه انما هي في دورانها
في محلها بحيث يدور بعض اجزاءها علي نقش البعض الاخر وذلك
كالفلك فان نصفه الاعلي بالنسبة للاسفل حالة ونصفه
واذا دار بحيث صار الاعلي اسفل والاسفل اعلي كانت له هيئة
وضعيه

وضعية اخري فقد دار في كويته وتحرك من وضع الي وضع **فان قيل** المتحرك الكوري
اذا عاد لوضعه الاول فلا حركة وضع له واذا لم يعد فليس له الا حركة اينية وهي
التي من حيز الي حيز اذ **لكل جزء** من تلك اجزا تلك الكرة عنده وراينما **حركة
اينية** قطعا **ضرورة تبدل امكنتها** التي كانت لها قبل الدوران باكمنة اخري
حصلت فيها فاذا لم يعد لحالته الاولي فليس له الا حركة اينية فان الجزء
الشمالي اذا وقع الدوران شمالا يصير جنوبيا وبالعكس والمشرقي يصير
مغربيا وبالعكس اذا وقع شرقيا ولاشك ان الجنوب والشمال والمشرق
والمغرب امكنة فالانتقال من بعضها الي بعض انتقال ايني واذا كان لكل
جزء حركة اينية لانتقاله من موضع الي موضع **فكذا** يكون **للكل** حركة
اينية فلا حركة وضعية لكل الكرة اذ ليس الكل الا جميع الاجزا **قلنا** لا نسلم
ان للفلك الذي هو الجرم الكوري جزا اصلا اذ لا يقبل القسمة لذاته كما هو
مذهب قوم وكل ما لا يقبل القسمة فلا جزء له لان الجزئية تابعة للقسمة
ولو سلم ان هناك جزا بالفعل لا بالتقدير الوهمي بنا علي قبول الفلك
للقسمة او علي ان الجزئية لا تتوقف علي قبول القسمة او علي ان الحركة
الكورية لا تختص بالفلك الذي لا يقبل القسمة بل تجري في كل كورة
جسمية قابلة للقسمة لكونها من الاجسام المادية وهذا هو الحق
فـلا نسلم انه اذا كانت حركة الاجزا اينية كانت حركة الكل وضعية فالفلك
يكون كل جزء منه منتقلا من مكان الي مكان ويكون بمجموعه منتقلا
من وضع ثبت له باعتبار الاجزا قبل الحركة الي وضع ثبت له بعد الانتقال
فيكون له باعتبار النصف الاعلي والاسفل وضع قبل الحركة واخر باعتبارهما
بعد الحركة **فان قيل فعلي هذا** ومعوانه قد لا يكون للكل حكم الجزء **لا نسلم** حينئذ
حركة الكل و تبدل وضعه اصلا **وانما ذلك التحرك للاجزاء** لا للكل لان
المحقق انما هو حركة كل جزء جزء واذا لم يكن حكم الجزء حكم الكل فلا يتحقق
ان ثم حركة اخري زايدة علي حركة كل جزء تكون للكل فقد عاد البحث
كما كان لان الحاصل ان الاجزا تحركت حركة اينية والكل لا حركة له اخري
لانه اذا لم يكن حكم الجزء حكم الكل فلا يكون حكم الجزء حكم الكل حتي في الحركة
قلنا هو اي حركة الكل **ضروري** اذ جميع الاجزا هو الكل فاذا تحرك

كانت حركة الكل اينية لانه
قد لا يكون للكل حكم كل جزء
فيجوز ان تكون حركة الاجزا اينية
صح

كل جزء جزء فقد تحرك الكل اي الجميع فيعود الحاصل ان هنا حركة اذا اعتبرت
في كل جزء بخصوصه مني اينية واذا لوحظت من حيث عمومها جميع الاجزاء
كانت للمجموع حركة وضعية لحدوث نسبة اخرى للاجزاء بعد تلك الحركة وتلك
النسبة وضع وحاصله انا نجد للمتحرك تحركا دوريا بعد فراغ حركته وضعا
في نسبة اجزاءه بعضها الى بعض او الى غيرها بعد وضع حاصل بنسبة كانت
له قبل ذلك ونتحقق ان كل جزء تحرك حركة اينية فيه فصح لنا ان الحركة
فيه لكل جزء اينية ولما عمت الجميع كان المال للمجموع وضعا لان الاجزا لما
تلاصقت لزم من تحرك شي منها تحرك الجميع فعند السكون تحدث للمجموع
هيئة اخرى وذلك انتقال من وضع الى وضع فافهم الثالثة من المقولة
المنتقل فيها الكم والانتقال فيه اي في الكم على وجهين وفي كل من الوجهين
وجهان فمجموع ما يعتبر فيه اربعة اوجه وذلك ان الانتقال من كم الى
كم اما من النقصان الى الزياده ثم هذه الزيادة اما ان تكون بورود مادة
على الجسم المنتقل من كم الى كم كزيادة عود اخضر طولا وعرضا وهو النمو او
تكون بدونه اي بدون ذلك الورود كاتساع الهوا في القارورة بعد
مص شي منه وهو التخلخل اي اتساع الجسم في نفسه بلا مادة تزاد
عليه فان القارورة المملوة بالهوا اذا مص شي منه فان لم يتسع الباقي
ويتخلخل حتى يعم جميع فراغها بقي الخلا المحال واما بالعكس اي من الزياده
الى النقصان ثم هذا النقصان المنتقل اليه اما ان يكون بانفصال مادة
عن الجسم المنتقص حتى صار حجمه اصغر مما كان كما في العود الاخضر الغليظ
تنفصل عنه مادة الاخضرار فيصير اقل حجما مما كان عليه وهو الذبول
او يكون بدونه اي بدون انفصال مادة بل بتضيق بعد اتساع حتى
يصير عامرا الاقل ما عمر من الفراغ اولا وهو التكاثف اي الانضمام والتماسك
فالتكاثف يكون به نقصان المتخلخل والذبول يكون به نقصان الزايد
بالمادة ففي الانتقال الى الزياده وجهان كونه بالماده وكونه بدونها
وفي الانتقال الى النقصان وجهان ايضا كونه بنقصان الماده وبدونه
فالمجموع اربعة كما علمت وبنوا صحة الزياده بلا مادة وهو التخلخل
والنقصان بدون نقصان المادة وهو التكاثف المقابل للتخلخل على جو

الهيولا

الهيولا اذ هي عندهم شي قابل لجميع المقادير صغيرة كانت تلك المقادير او كبيرة
والجسم مركب منها ومن الصورة فيتاتى انتقالها من المقدار الصغير وهو
التكاثف والى الكبير وهو التخلخل من غير ان يكون كبر مقدارها بزيادة
اجزاء فيها ولا صغرها بنقصان تلك الاجزا واما اذا بني على ان الجسم
شي متصل الاجزاء ذو صورة كما هو المدرك حسا فلا تخلخل ولا تكاثف اذ
الكبر والصغر حينيذ بكثرة الاجزاء وقلتها وما بنوا عليه وجود التخلخل والتكاثف
تنافيه الضرورة والحس ثم اشار الى معنى اخر في التخلخل والتكاثف
وفي ورود المادة فقال وقد يقال التخلخل والتكاثف للانتفاش والاندماج
اي قد يطلق التخلخل على الانتفاش ويطلق التكاثف على الاندماج
الذي هو مقابل للانتفاش وهو اعني الانتفاش مداخلة الهوا لاجزاء
الجسم بسبب تباعد تلك الاجزا كما في اللحم المنفوخ فان اجزاءه تتباعد
ويداخلها جسم غريب هو الهوا ويكون في ذلك اللحم ازدياد يشبه ازدياد
النمو فتكون له حركة كمية باعتبار نفسه وما داخله من الغريب تشبه
حركة النمو وليست به بل التحقيق في ذلك ان لاجزاءه باعتبار كل فرد
فرد منها حركة اينية وباعتبار المجموع حركة وضعية لاختلاف
نسبة بعضها الى بعض ونسبتها الى الجسم الغريب الداخل اذ كان في
نسبة في الخارج ثم صار الى اخرى والاندماج ضده اي ضد هذا الانتفاش
فهو تقارب اجزاء الجسم بخروج الجسم الغريب عما بينها وقد يكون ازدياد
المقدار الذي هو من الحركة في الكم بورود المادة على الجسم المنتقل
الى الازدياد ولكن على نسبة اخرى لا على نسبة طبيعية كما تقدم في النمو
وهو الورم ويقابله الرجوع الى الاصل او يكون ذلك عليها اي على
النسبة الاصلية لكن لا في جميع الاقطار للجسم وهو السمن ويقابله
الهزال وذلك ان ورود المادة على الجسم على ثلاثة اوجه احدها ان
يكون ذلك بحدوث منافذ في ذلك الجسم وفي جميع اجزاءه الاصلية
على كل جهة ويزداد الجسم في جميع تلك النواحي الى مقدار يقتضيه
الطبع في ذلك العضو وتصير الاجزا الاصلية والوارده ممتزجه امتزاجا
لا يتميز فيه بعضها عن بعض وهذا هو النمو كما تقدم ويقابله الذبول

بمنوزوال الاجزا الوارده الممتزجة بالاصول حتي لا يبقي الا الاصول مع بعض
مازاد وثانيهما ان لا تقوي المادة علي النفوذ والامتزاج باجزا العضو الاصليه
ولا تقتضي فيه ازديادا في جميع الاقطار وفي جميع اجزاءه بل في بعض الاقطار
وفي بعض الاجزا لكن علي سبيل النسبة الطبيعية ايضا وهو السمن ويقابله
الهزال وهو زوال الاجزا الوارده من المادة علي الاجزا الطبيعية وثالثها
ان ترد المادة كذلك اي من غير ان تقوي علي النفوذ في جميع الاجزا الاصليه
لكن لا علي سبيل مقتضي الطبع بل الي جهة ما في الجملة وهو الورم
ويقابله زوال الاجزا الوارده لكن لا علي جميع الاجزا الطبيعيه او عليها
لكن لا كما يقتضيه طبع الصحة وقد علم بهذا ان الحركة في الكم لا تختص
بالنمو ومقابله والتخلخل الاول ومقابله لو فرضنا في هذا التخلخل
علي حسب الظاهر المتبادر لا علي التحقيق كما تقدم وفي السمن والهزال
والورم وهو ظاهر ورابعها اي رابع المقولات المنتقل فيهما الكيف
كسواد العنب المنتقل اليه من بياضه علي التدريج فانه يكون اولا ابيض ثم
ينتقل من البياض الي الاخضرار ثم الي مطلق الحمرة ثم الي السواد علي التدريج
وكتسخن الماء المنتقل اليه من برودته فان الما يكون باردا فاذا انضع
في انا علي النار ابتدات السخونة بعد الفتور شيا فشيا حتي يكون كالنار
في الحرارة ولا نعني بالحركة الا الانتقال من حالة الي اخري علي التدريج
ويسمي الانتقال في الكيف استحالة واشار بقوله مع الجزم بعدم الكمون فيه
والورود عليه اي ان ما قيل في رد الانتقال في الكيف باطل وهو انه
قيل ان انتقال الما مثلا الي السخونة ممنوع بل في الماء اجزا نارية كامنة
تبرز باسباب خارجية فلم ينتقل الما الي الحرارة او وردت علي الما اجزا
نارية من خارج بل سخونته ببروز ما لم يكن من الاجزا النارية لا بانه
يتحول بنفسه الي السخونة وذلك للجزم بفساد الوجهين بامارات لا تنحصر
من اظهرها ان جبلا من الكبريت يتحول نارا بورود شررة صغيرة واحدة
عليه واحدة صغيرة عليه من النار فلو كان تحوله باجزا نارية فيه
لكانت لكثرتها اولي ان يتوقد بها دون الشررة فبطل كون التحول الي
الحرارة بالكمون ومنها في ابطال ورود اجزا نارية من خارج ان الماء

الشديد

الشديد السخونة لو كانت سخونته باجزا نارية وردت فيه لزم احد امرين اما ارتفاعها
الي الهوا لان الما يضادها واما انطفاؤها فيه فدل ذلك ان فيه حرارة بلا اجزا
نارية واردة من خارج فان قدر ان الاجزا النارية بعض اجزا الما وكلها بورود
سبب لا نفس الوارد ولذلك لم ترتفع ولا انطفات ابطله الحس اذ لا نشاهد
نارا في الما ومع ذلك فانقلاب الما نارا لا يكون حتي يصير هوا كما ياتي في بحث
الكون والفساد وهنالك امارات اخر مذكورة في المطولات لا تنحصر ويكفي في
ابطال ما ادعي المشاهده الموجبة للقطع بالبطلان ثم اشار الي تحقيق عنده
يوجب نفي الحركة في الكم والكيف كما اشار فيما تقدم الي ان الحركة في الوضع
ترجع في التحقيق الي الحركة في الاين فقال والحق ان لا حركة في الكم والكيف
وان الحكم بثبوتها فيهما مستند الي وهم لا حاصل له خارجا وذلك انهم
لما وجدوا الجسم قد انتقل احيانا من كم الي اخر كانتقال النامي من كونه
علي ذراع الي كونه علي ذراعين او من الكيف الي اخر كانتقاله من لون
الي لون كما في العنب ينتقل من بياض الي سواد ووجود الانتقال الي كليهما
بالتدريج بحسب الظاهر في زمن غير منضبط لا دفعة واحدة توهموا في
الانتقالين حركة حيث كانا لا دفعة اذ لا يعني بالحركة الا التحول من حال الي حال
علي التدريج فحكموا بسبب هذا التوهم ان في انتقال الجسم من كم الي كم
وكيف الي اخر حركة في الكم والكيف والحال انه لا حركة حقيقة في نفس الامر
لان الحركة معني مستمر كما تقدم علي التدريج شيا فشيا وانما يتحقق تدرجها
علي التوالي ان لم يكن الانتقال دفعيا وكونه غير دفعي انما يتحقق ان كان المنتقل
فيه شيا واحدا كما في المسافة التي هي مقدار واحد واما ان كان المنتقل فيه
معاني متمايزة فالانتقال من كل منها يقطع التدرج المسترسل وما بين الطرفين
اعني المبدا والمنتهي فيما توهموا فيه الحركة من الكميات والكيفيات معاني
متمايزة بالفعل لا بالوهم كما في اجزا المسافة التي هي واحدة في نفسها
وانما تثبت لها اجزا بالوهم فصح التدرج المسترسل فيها لاتحادها وان كانت
فيها اجزا وهمية لا تنتهي علي ما تقدم في المسافة دون الكميات والكيفيات
لتغايرها بالفعل نوعا او شخصا فيقطع الانتقال الي كل منها التدرج المسترسل
الحاصل ان المسافة واحدة فاسترسال الانتقال فيها يمكن والكميات

والكيفيات امور متباينة فينقطع الانتقال الي كل استرسال التدرج واتصاله
بما بعده فالانتقال الي كل واحد من تلك الكيفيات والكميات المتغايرة شخصا
اونوعا دفعي لا تدريجي ولا فرق في انتفا كون الانتقال حركة بل كونه دفعة
واحدة او دفعات اذ الاسترسال منقطع علي كل حال وذلك كالارض تصير
ماء دفعة واحدة كما ياتي ان شا الله تعالي في مبحث الكون والفساد ثم
تصير دفعة اخري هوا ثم تصير دفعة اخري نارا ولم يوجب لها انتقالها
في هذه الدفعات كونها متحركة فيما ذكر والا ثبتت الحركة في الجوهرية ولا
قايل به فكما نقول في انتقالات الجرم من صورة الي اخري في دفعات كونه
غير متحرك لتمايز ما وقع فيه الانتقال فكذلك الانتقالات في الاعراض
المتمايزة شخصا او نوعا ضرورة تساوي البابين في قطع الاسترسال
بتحقق الدفعات ثم اشار الي مزيد تحقيق لهذا الكلام بقوله وتحقيقه
اي وتحقيق هذا الكلام الذي حاصله منع الحركة في الكم والكيف ان الوسط
بين المبدا والمنتهي في انتقال الكم والكيف لا يخلو من ان يكون واحدا او
متعددا فان كان واحدا كالانتقال من لون الي وسط ثم الي ثالث او من
قدر الي وسط ثم الي ثالث فظاهر انه لا حركة اذ لا امتداد يقع فيه انتقال
بالتدريج شيا فشيا والحركة لابد فيها من ذلك وانما كان هنالك بين الوسط
واحد الطرفين انتقال دفعي وفيه نظر لان ثم انتقال الي الوسط ثم الي
المنتهي فهنالك تدرج في الجملة ولو مرتين وان كان الوسط كثيرا كالانتقال
في الالوان عديدة او مقادير عديدة كان ذلك الوسط متناهيا لا محالة
ضرورة كونه اي ذلك الوسط محصورا بين حاصرين وهما المبدا والمنتهي
وكل محصور بين حاصرين متناه فان السلسلة اذا كان لها طرفان انتهت
فيهما فما بينهما متناه والا لزم تجاوز ما بالبين كلا من الطرفين او واحدهما
واذا انتهى ما في الوسط وليس مسافة متحدة بل معاني متمايزة مختلفة
فليس في كل واحد منها حركة بالتدريج ضرورة ان الانتقال من كل منها
واحد والا لزم ان يكون في كل واحد منها مسافة فلا تقع الحركة فيه
بل في المسافة فتكون اينية فالحركة في تلك الاوساط يكون لها انطباق
لمجموعها وكل واحد جزء من ذلك المجموع لا ينقسم والا كان له امتداد واذا كانت

الحركة مطابقة لذي اجزا لا تنقسم فحينيذ تكون الحركة من اجزا لا تنقسم
اذ لو لا لزم ان يطابق ماله اجزا تنقسم ما له اجزا لا تنقسم وهو اعني كون الحركة
غير متحدة بل ذات اجزا لا تنقسم محال لوجهين استلزامه وجود الجوهر
الفرد المحال عندهم واستلزامه كون البطا بتخلل السكنات اما استلزام مطابقة
الحركة المذكورة لوجود الجوهر الفرد فلان مطابقتها لما ذكر من المراتب المتمايزة
يقتضي كما قررنا ان تكون لها بنفسها اجزا لا تتجزى واذا كانت مطابقة للمسافة
والمسافة مطابقة للجسم والمطابق لما له ما لا يتجزى يجب ان يكون مثل مطابقه
والا فلا مطابقة لزم ان يكون للجسم جزء لا يتجزى وهو الجوهر الفرد واما استلزامه
لكون البطا بتخلل السكنات فلانه اذا لزم بما قررنا في المطابقة للحركة ان لها
اجزا لا تتجزى فاذا فرض متحرك سريعا وفرض اخر بطيا فاذا كان السريع قاطعا
لجزء فان قطع البطي مثله استويا وان قطع اكثر منه كان اسرع وكلاهما
ظاهر الاستحالة وان قطع اقل والجزء المقطوع لا يتجزى لزم انقسام ما لا
ينقسم وهو محال فتعين ان يكون البطا لتخلل السكون لا لشي اخر فقد ظهر
ان وجود الحركة في الكميات والكيفيات المتميزة يستلزم وجود الجوهر الفرد
وهو محال ويستلزم كون البطا بتخلل السكنات وياتي قريبا بيان استحالته
فلا حركة في الكم والكيف والا لزم المحالات المذكورات وانما لزم المحال من كون
الحركة في امور متمايزة فيطابق امتدادها اجزا لا تتجزى بخلاف الحركة
الاينية فان الوسط فيها شي واحد لا اشيا متمايزة لا تتجزى وذلك الشي
الواحد هو المسافة تقبل بحسب الفرض الوهمي انقسامات غير متناهية
لما فيه من الامتداد فالحركة اذا طابقته لم يتحقق لها الا ما تحقق لمطابقها
وهو انقسامات وهمية لا تنتهي وليس في ذلك تركبهما من اجزا لا تتجزى كما
لزم في حركة الكم والكيف وحاصله ان الحركة اذا كانت في كيفيات او
كميات وهي متميزة ومتناهية قطعا لكونها بين حاصرين فالحركة تطابق
ما جرت فيه والذي جرت فيه سوا اعتبر هو الدفعات التي في الكيفيات
والكميات او هو نفس تلك الكيفيات والكميات اجزا لا تتجزى اما الدفعات
المتتالية فظاهرة واما الكميات والكيفيات فلا تنقسم في نفسها باعتبار
السريان والتنقل فيها مبني باعتبار التنقل في حكم اجزا لا تتجزى في الحركة

اذلا امتداد فيهما يقع فيه تدرج الانتقال واستمراره فما يطابقهما لاامتداد فيه فيلزم وجود جزء لايتجزي في الحركة ويلزم بذلك وجوده في الجسم لمطابقته للمسافة المطابقة للحركة بخلاف الحركة الاينية فان المسافة فيها شي واحد فالحركة المطابقة لها شي واحد متصل غاية ما هنالك تقدير قسم وهمية لاتتناهي فلا يلزم وجود جزء لايتجزي فيهما اذ ليس فيهما اجزا حقيقية بل وهمية هكذا تقرير هذا الكلام وحل رموزه واذا تاملته وجدته تحقيقا بلا محقق وتدقيقا بلا مدقق بل هو تطويل بلا فايدة ومشقة فكر بلا عايدة اما اولا فلان يمكنه ان يقول ان الانتقال من كيف الي كيف دفعي ثم الي دفعي اخرايضا والحركة متصلة لادفعات فان سلم له هذا كفي في المطلوب وان لم يسلم له بان يقال بل الحركة مطلقا دفعات ولو في الاين او يقال ليس من شرطها الامتداد بل مطلق التحول لم ينفعه ما بني علي كون الانتقال الدفعي ليس حركة واما ثانيا فلان مطابقة الحركة لامور متمايزة كمراتب الكم والكيف بعد تسليم ان تلك المراتب اوصافها اجزا لاتتجزي او بمنزلة اجزا لاتتجزي يلزم مثله في الاحياز المنتقل فيهما في الاينية لاختلاف كل دقيقة فيهما بالتشخص فان استلزم ذلك الجزء ففي الكل والا ففي الكل وانما قلنا بعد تسليم ان تلك الي لامكان ان يقال لانسلم ان تلك المراتب اوصافها اجزا فان الجزء من خواص الجوهر او يقال يقدر هناك خط زماني لايتجزي وفيه تلك الحركة الا انما تتسبب لتلك المراتب لوجود الانتقال فيهما فلا يلزم الجزء واما ثالثا فان المطابقة لانسلم انها تستلزم تحقق كل ما في القابل للاخر بل ان يكون احدهما علي قدر الاخر زمانا بان يكون وجودها مترتبا علي قدر الاخر في الزمان فلا يلزم من مطابقة ماله اجزا لاتتجزي ثبوت ذلك في المطابق واما رابعا فالمعني الذي هو الحركة ليس معروضا للتجزي طابق اولم يطابق فالحق ان الحركة ان اعتبر فيها مقابلة السكون في الحيز كما هو العرف اختصت بالاينية وان اعتبر فيها مطلق تبدل الجسم بالتدريج او بدونه لم تختص فافهم ثم نبه علي ان باقي المقولات العشر لادليل علي ثبوت الحركة فيها فقال **ولا تثبت الحركة** اي ولا دليل علي ثبوت الحركة **في باقي المقولات** العشر كما لا دليل علي سلب الثبوت فيها والباقي هو ستة الجوهر والمتي

والا

٤٢٢

والاضافة والملك وان يفعل وان ينفعل فهذه الستة لم يتم دليل مسلم علي ثبوت الحركة فيها مبحوث فكان التحقيق في امرها التوقف اما الجوهر فان قلنا بنفي المادة الهيولانية فامره واضح لانا ان قلنا بتباين الجواهر وتنافيها فلا ينتقل جوهر الي اخر اذ لاجامع الشي ما ينافيه وما يتخيل فيه ذلك كصيرورة الماهوا بحسب ما يتبادر الي الحس ليس علي ظاهره وانما ذلك انتفا جوهر وثبوت اخر وان قلنا بتماثل الجواهر في ذواتها وانما تباينت بالعوارض فلذلك لان الانتقال حينئذ في عوارض الكم او الكيف او غير ذلك وانما الجوهر فلا انتقال فيه بنفسه لغرض انه هو فلم يتجدد الاعوارضه وان قلنا بثبوت الهيولا وانما تتوارد عليها الصور الجسمية التي كل واحدة منها ذاتية لما هي صورته فالانتقال الي تلك الصورة دفعي لاتدريجي والانتقال الحركي لابد ان يكون تدريجيا من مبدا الي وسط الي منتهي وانما لم يقبل الجوهر الانتقال التدريجي لانه لايكون الا فيما يقبل الشدة والضعف بان يكون متدرجا شيئا فشيئا من ضعف الي شدة او من شدة الي ضعف كحركة العنب من بياض الي سواد شيئا فشيئا فانه يبدا في السواد الاضعف حتي يصل الي الاقوي او من شدة البياض الي ضعف البياض والجوهر لاتتصور فيه الشدة والضعف لان الجوهر المنتقل ان بقي نوعه او شخصه في التوسط فلم ينتقل في الجوهرية بل في لوازمها من الاعراض وان لم يبق فقد انتفي فليس ثم الا انتفا لا انتقال فتعين حيث انتفي الاشتداد الذي يكون فيه التدريج في حركة الجوهر ان يكون انتقاله دفعيا فلا حركة فيه ويرد علي هذا انا لانسلم توقف الحركة علي ان يكون ما فيه الانتقال يقبل الشدة والضعف ويحصل فيه اشتداد تدريجي بل الحركة مطلق الانتقال من حالة الي اخري وايضا الاشتداد والضعف لايكون الا في المعاني التشكيكية والاين ليس كذلك وفيه الحركة وقد يجاب عن هذا بان المراد بالشدة والضعف كون ما بين المبدا والمنتهي اكثر واقوي مما بين المبدا ودون ذلك فلا يختص بالمعاني التشكيكية ويرد عليه ايضا انه ان تم هذا الدليل لم تكن الحركة في الكيف ايضا وقد تقدم تسليم انها فيه وذلك انا نقول اذا انتقل الجرم من كيف الي كيف فان بقي نوع الكيف الاول او شخصه فالانتقال في غيره لا فيه ضرورة ان ما فيه الانتقال لم يزل وانما تغيرت

لوازمه التي فيهما الانتقال وان لم يبق فليس ثم الا انتفا في الكيف لا انتقال فيه
فضعف هذا الدليل واستدل ايضا على منع انتقال الجرم بان الهيولا لا وجود
لها على ما يأتي ان شاء الله تعالى الا بالصورة فان انتقلت من صورة الى
اخرى فقد انعدمت الصورة الاولى ويلزم انعدام هيولاها فليس ثم
الا انعدام لا انتقال ورد هذا ايضا بان بقا الهيولا لا يتوقف على شخص تلك
الصورة حتى يلزم من انتفا تلك الصورة انتفاؤها بل انما تتوقف على نوع
الصورة في الجملة فلا يلزم انعدامها بانتقالها من صورة الى اخرى ثم
التدريج المستلزم للشدة ولو بالاكثرية لا يتصور في الصور الا انه ايضا
لا يتصور في الكيوف فقد ظهر ان الحركة الجوهرية لم يتحقق دليل انتفائها
واما دليل وجودها فهو ابعد ثبوتا لتطرق احتمال ان ما يكون فيما يشاهد
انما هو مضي او وجود بعد عدم واما المتى والاضافة والملك فانما لم يتحقق
الانتقال فيها لانها نسبية لا تستقل عن معروضها ولا استقلال لها اما
المتى بالمفهومية فالتغير فيها تابع للتغير في غيرها اذ لو تغير فيها وحدها
استقلت بالتغير عن معروضها ولا استقلال لها اما المتى فمعروضه الزمان
وانما يتحقق الانتقال عن الوقوع فيه الذي هو المتى بتحقق الانتقال في الاين
والكيف مثلا فيقال انتقل هذا النبات في لونه في زمان كذا وانتقل الجرم
في هذه المسافة وفي قطعها في زمان كذا وكذا الاضافة انما يتحقق منها
تبعا لغيرها من المقولات المنتقل فيها فيقال هذا الاعلى انتقل من علويته
الى الاسفلية في هذه المسافة ومن اشدية البياض الى ما دون ذلك في
زمان كذا ومن بياض مثل كذا الى بياض مثل كذا فقد تبعت الاضافة التي هي
الاشدية في الانتقال ما عرضت له من لون ونحوه وكذا الملك يقال انتقل هذا
الجرم من هذا التقمص الى هذا في وقت كذا او في وضع كذا فقد تبع الانتقال
في الملك الانتقال في الزمان والوضع ويزيد المتى بان كل حركة لا بد لها
من متى تقع فيه اي زمان فلو وقعت الحركة في المتى لكان للمتى متى واسم
الانتقال من ساعة الى اخرى ومن شهر الى اخر ومن سنة الى اخرى لا يكون
الا دفعيا ويرد على ما ذكر ان عدم الاستقلال بالمفهومية من مزوريانه منع
الانتقال فيه بالنظر الى ذاته ولكن يمكن ان ينتقل فيه باعتبار ما تحقق

به

به حقيقته كما تحقق ذلك في الاين فانه لا يعقل الا لحصول الشي اذ هو حصول الجرم
في مكان فيمتنع الانتقال فيه بما تحققت به حقيقته بما له نسبة اليه بان يتجدد
شيئا فشيئا واما كون الانتقال في الزمان دفعيا فلا يسلم لامتداده واما لزوم كون
المتى له متى فغير مسلم ايضا لان الاحتياج الى المتى انما هو في غير نفسه فلم
يتبين منع الحركة فيما ذكر اذ لو منعت النسبة التي في الاضافة والملك والمتى
منعت في الاين فضعف وجه المنع في الثلاثة ايضا واما ان يفعل وان ينفعل
فقالوا ايضا كل منهما معناه كون الجرم متوجها لحصول كيفية او لتحصيلها
ككون الجرم متبردا او متسخنا او مبردا او مسخنا وكون الجرم متوجها للبرودة
والسخونة دفعة واحدة محال لاستحالة التوجه للضدين فلو انتقل من
كونه متبردا اي طالبا للبرودة الى كونه متسخنا لزم توجهه للضدين
فالتغير في الحقيقة انما هو في نفس البرودة والسخونة وما يتوهم فيه حصول
ذلك لتغير الاشد حرارة شيئا فشيئا حتى يصير باردا او تغير منضم الاجزا
باختيار الى التخلخل شيئا فشيئا وتغير المسخن بالنار حتى لا يبقى له سخونة
فعائد الى امور خارجية عن الفعل والانفعال فالاول لفتور الطبيعة كما
في بعض الادوية التي هي كيفية له والثاني لفتور الات الغذوة والثالث
لضعف الالة النارية ولا يخفاك ضعف هذا الاستدلال ايضا اذ يمكن ان ينتقل
من التاثير والتاثر باعتبار شي معين اليهما باعتبار شي اخر على التدريج
لكونهما مما يقبل الشدة والضعف سوا فسرا بالتوجه لفعل شي في الغير
او للانفعال بالغير او فسرا بحالة توجب احدهما لان ذلك قد يكون بقوة
او بضعف وغايته ان الفعل الذي هو التاثير والانفعال الذي هو التاثر
يتبع التغير فيه التغير في غيره ونحن اذ اخصصنا الحركة بما لا تبعية فيه
لغيره انتفت عن الاين لانه نسبي تابع لغيره وما يحاول به الجواب عن
ذلك فتعسف لا حاصل تحته والله اعلم **واما المتحرك فينقسم** الى
قسمين باعتبار حركته لانه **ان كانت الحركة فيه بالحقيقة** اي كانت فيه
اولا وبالذات بان لا تكون فيه تبعا لغيره **فهو متحرك بالذات كحركة
السفينة** على الما فانها في السفينة لذاتها وحقيقتها لا تبعا لغيرها اذ هي
متحركة بمحرك خارج عن الما وهو الريح او غيرها وليست حركتها تبعا لحركة الما

لوجودها وان كان الما راكدا او الا بان لم تكن حركة المتحرك لنفسه وحقيقته بل
تبعا لغيره فهو متحرك بالعرض كحركة راكبها اي السفينة فان الثابت في
السفينة متحرك تبعا لحركتها فهو متحرك بالعرض واما المحرك فتنقسم حركته الي
ثلاثة اقسام لان المحرك ان كان خارجا عن ذات المتحرك بان لم يكن جزا من
المتحرك ولا متعلقا به تعلقا خاصا به فالحركة من ذلك المحرك قسرية اي قهرية
لقهره المتحرك بالزامه الحركة والا بان لم يكن المحرك خارجا عن ذات المتحرك
علي الوجه السابق بان لم يكن جزا ولا متعلقا به خصوصا بل كان داخلا جزاه او
متعلقا فان كان ما صدر من الحركة مع قصد وشعور من ذلك المحرك فتلك الحركة
ارادية والا بان لم يكن ذلك مع قصد وشعور فتلك الحركة طبيعية ويلزم
من انقسام الحركة الي ما ذكر انقسام المحرك اليه فالحركة القسرية محركها قاسر
والارادية محركها مريد والطبيعية محركها طبيعي فالاولي وهي القسرية كحركة
المفتاح بحركة اليد والثانية وهي الارادية كحركة الانسان يمنة ويسرة
بتحريك النفس الداخلة فيه بالتعلق الخاص والثالثة وهي الطبيعية
كحركة الحجر من علو الي اسفل بلا دفع بتحريك مقتضيها طبعا وهو الداخل
فيه وقد علم مما ذكر ان المراد بالمحرك الداخل ما تعلق بالشي وان لم يكن جزا
حقيقة كالنفس فانها غير داخلة علي اجزائه لا سيما علي القول بتجردها
او ما وجد في الشي ولو لم يكن جزا حقيقيا كثقل الحجر وبالمحرك الخارج غير ذلك
والمتبادر مما تقرر ان الحركة العارضة من جنس القسرية لان المتحرك بحركة
السفينة مقسور لها فان حقيقة القاسر بالمتحرك كما هو المعتاد ولم يشترط في
العارضة مقارنتها القاسرة فكل قسرية عرضية وبالعكس وان خصت العارضة
بالمقارنة او بما لا داعية فيها لخلاف جهة القاسر كانت القسرية اعم لصدقها
علي حركة الحجر المرمي بعد انفصاله وعلي حركة الحجر القاسر الي اعلي دون
العرضية لاختصاصها علي هذا بنحو القاعد في السفينة اذ لا داعية له
الي نقيض جهة حركتها بعد فرض الاستقرار ولا مفارقة لها وهذا التقسيم
يجري عند اهل الحق في الحركات باعتبار الامور العادية وان كانت في الحقيقة
كلها قسرية لان الله تعالي خالق الكل فالتي جرت العادة بايجادها بقصد وشعور
في محلها ارادية وبدون ذلك طبيعية وبخارج عن محلها قسرية وذلك واضح

لذا ارى تحقيق في بعض الحركات لاشكالها بقوله فحركة التنفس لها اعتباران
تكون بهما ارادية وطبيعية فهي ارادية من حيث امكان تغيرها جزئيا بتقديم اوقاتها
وان كانت طبيعية من حيث الاحتياج الي مطلقها بمعنى ان حركة التنفس
يمكن للمتنفس في كل جزئية منها ان يقدمها عن وقت معين او يؤخرها عنه
او يوقعها فيه فهي من هذه الحيثية ارادية للتصرف فيها تقديما وتاخيرا
بالارادة وهي مع ذلك للمتنفس ضرورية في الجملة بمعنى ان مطلق حركة
التنفس لابد منها لذلك المتنفس فتكون من هذه الحيثية طبيعية لعدم
امكان الانفكاك عنها اذ الانفكاك عن مطلقها في جميع ازمان صاحبها
موجب لهلاكه وانتقاض حقيقته المطبوع هو عليها فصار من طبعه وحقيقة
وجودها والمتحرك في حركة التنفس هو الروح القايم بالات النفس من
الرية والامعا ومادة ذلك الروح من القلب ولا نعني بالروح هنا المعنى
المجرد كما يزعمون بل المعنى الساري في البدن فيتحرك الي صوب الخارج
ليدفع الهوا الذي بقاؤه مفسد للمزاج الذي به بقاء ذلك الروح ولما
اقتضى الطبع هذا الدفع وهذا الجلب للغرضين لا لذات احدهما والا لم يتحرك
بالطبع الا الي احدي الجهتين صح في الحركة الطبيعية اختلاف جهتيها لاختلاف الغرض
والمصلحة في غير البسايط العنصرية كما ياتي قريبا واما حركة الهوا المجلوب
والمدفوع والضلوع وغير ذلك من الات التنفس فتبعا لحركة الروح ويحتمل
ان يكون المتحرك في التنفس هو القلب والشرايين التي هي عروق منبعثة عن
القلب ومحركها القوة الروحانية القايمة بها والهوا تابع فتبين بهذا ان
حركة النفس ارادية طبيعية باعتبار واما حركة النمو كحركة النبات
والشجر والحيوان فطبيعية اذ لا قسر ولا اراده فيها وتقدم ان حركة النمو
كمية وتكون بزيادة الاجزا في جميع الاقطار علي مقتضى طبيعة النامي
الي مقدار مخصوص في الطول والعرض والعمق وكذا النبض فان حركته
طبيعية عند المحققين لا ارادية ولا قسرية اما كونها غير ارادية فواضح
اذ لا اختيار فيها وبتجويز ان تكون عن قوة ارادية للروح وان كان هو
لا يشعر بتلك الارادة تجويز لما لا دليل عليه ولا امارة مع انه يبطله
الحس واما كونها غير قسرية فلظهور ان لا قاسر يدركه الحس ويجري

العادة به بالوجود عنده به ولا يبعد فيه اي في التحرك الطبيعي اختلاف الجهات
عند اختلاف الغايات اي الاغراض فان الطبع ربما يقتضي غرضين كما تقدم
في حركة التنفس فان الطبع يقتضي حركة القلب والشرايين او حركة الروح
علي الاحتمالين الي صوب المحيط والي صوب المركز لا لذات المحيط او المركز
او لجلب الهوا البارد المنقي للمزاج ولدفع الهوا الراكد المتسد له ثم يصير
المجلوب فاسدا بنحوه التحرك كما كان ههنا حركتان دايمتان طبعا وهما
الحركة للداخل وللخارج للغرضين والغايتين وكذا حركة الغوالي داخل
الارض وفوقها لغايتين فالداخلية لتكن النامي من النبات والاذهاب
لاستمداده من بواطن الارض ما يصلح ذلك النامي والفوقية للاثمار والاو راق
اذ لا تصلح الا هنالك فتقرر ربما كما اشرنا اليه فيما تقدم ان حركة الطبع
قد تختلف جهتها لاختلاف الغاية والغرض ان كان محلها مركبا كالنبات
والشجر والحيوان واما ما قيل من ان الحركة الطبيعية لا تكون الا علي نهج واحد
بان تكون لاحدي الجهات فقط بل لا تكون الا صاعدة فقط كحركة الهوا المحبوس
تحت الما عند اطلاقه او هابطة كحركة الحجر المرسل من الجو الي الارض فانما ذلك
في حركات البسايط العنصرية لا فيما هي التي تكون من الطبيعيات الي جهة
واحدة فقط كحركة الما والارض منهما الي اسفل فقط وحركة الهوا والنار
منهما الي اعلا فقط واما المركبات كالشجر والنبض فتختلف الي غير جهة
واحدة لاغراض وغايات كما تقدم فلا يرد علي كون حركة النبض والنبات
طبيعية ان يقال لو كان كذلك لاختصت بجهة واحدة كما ذكرنا من ان
الاختصاص انما هو في البسايط العنصرية ومنهم من فر من الاشكال
السابق اللازم علي كون اقسام الحركة ثلاثة منها الطبيعي التي
دخلت فيها نحو حركة النبض والنمو لتسليمه ان الطبيعية لا تكون
الا لجهة واحدة والثلاثة هي الارادية والقسرية والطبيعية
فجعل مثل حركة النبض قسما اخر خارجا عن الطبيعة وسماها
تسخيرية وجعل اقسام الحركة اكثر من ثلاثة فقال الحركة اما
ذاتية او عارضية والذاتية اما بسيطة او مركبة والبسيطة وهي

التي

التي تكون علي نهج واحد ان كانت عن شعور وقصد فارادية كحركة الفلك بناء علي
ان الفلك ارادة وان لم تكن عن قصد فطبيعية كحركة الحجر النازل من
الهوا والمركبة وهي التي تكون علي غير نهج واحد ان لم تكن من خواص
الحيوان فنباتية كحركة النمو في الاشجار مثلا وان كانت من خواص
الحيوان فان كانت عن قصد فارادية كحركة الماشي فانما تكون
الي امام فقط مع كون شي من المتحرك قد يميل يمينا وشمالا وان لم
تكن عن قصد فتسخيرية كحركة النبض لانه مسخر علي نمطه في
حركته المركبة والعارضية اذ كان المحرك فيها كجزء من المتحرك
كالنفس المحركة للبدن او كان محلا له بالطبع كالفلك لما احتوي
عليه فعرضية وان لم يكن كالجزء ولا محلا بالطبع كاليد لرمي الحجر
فهي قسرية فقد جعل هذا البعض الذاتية اكثر مما ذكر من
الاقسام اولا بان زاد التسخيرية والنموية في المركبة وخص الطبيعية
بالبسيطة العنصرية خروجا مما ورد وهو ظاهر ثم تكلم علي علة الحركة
وان كانت هي عادية عند اهل الحق اذ لا علة عندهم الا الخلق وقدرة
المختار وتعالي فقال ثم العلة في الحركة الطبيعية لا بد منها اذ هي
ممكنة والممكن لا بد له من علة وليست علتها هي الجسمية المشتركة
بين الاجسام العنصرية التي هي الما والهوا والنار والارض والالزم
ان يتحرك كل جسم دايما وليس كذلك لانقطاع حركة الجسم بحصوله في مقر
يناسبه كما ستذكره ولزم ايضا ان تكون حركة الاجسام الي جهة واحدة
لاتحاد الجسمية المشتركة بينها ولا علتها ايضا هي الجسمية الطبيعية
اي المختصة بكل جسم معين فلا تكون علة حركة جسم الما المائية
التي هي طبيعته الخاصة به ولا حركة جسم الارض الارضية ولا
حركة جسم الهوا الهوائية ولا حركة جسم النار النارية فليست
جسمية كل منها الخاصة به علة حركته مطلقا اي بلا توقف علي
قيد وشرط زايد والا لزم دوام حركاتها لوجوب دوام المعلول
عند دوام العلة والجسمية الخاصة دايمة بل علتها هي تلك الجسمية
الخاصة لا مطلقا ولكن تكون علة عند زوال حالة ملايمة لتلك

الجسمية فالعلة مجموع الجسمية وزوال الحالة الملايمة لتلك الجسمية فاذا زالت
تلك الحالة حينئذ يتحرك ذلك الجسم طالبا لها اي لتلك الحالة الملايمة
الزايلة ولذلك يقف اذا حصلت تلك الملايمة وهي اي تلك الحالة الملايمة
التي زوالها جزء علة الحركة مختلفة باعتبار الاجسام العنصرية فالحالة
الملايمة للارض وتتحرك طلبا لها اذا زالت هي كونها تحت الماء والهواء
والنار والملايمة للماء كونه تحت الاخيرين والملايمة للهواء كونه تحت
فوق الماء وتحت النار والملايمة للنار كونها فوق الهواء وتحت الفلك
ولذلك تختلف جهات الحركة لكل من تلك الاجسام فاذا اخرج عن
مقره الى اعلى طلب الاسفل عند زوال القاسر واذا اخرج الى اسفل
طلب الاعلى مثلا الماء اذا رفع الى فوق شيء من الهواء بقاسر ثم ارسل
طلب ظاهر الارض والاتصال به الذي هو الحالة الملايمة له فيتحرك
الى اسفل واذا حبس بباطن الارض بقاسر وفتح له طلب الاعلى الا
لمانع وعلى هذا قياس البواقي ثم لا يخفى ان البناء على هذا الاصل
لا ينضبط عند تتبع ما يعرض لهذه الاجسام ومن جملة ذلك ان جزء
كل مساو لساير الاجزاء مع اختصاص كل بجهة اليمين او الشمال ونحو ذلك
وذلك يدل على اختراعه وان المحرك هو الله تعالى ثم لما كان طلب الحالة
الزايلة عن الجسم يشعر فيه العرف اللغوي بكون الطالب قاصدا
وذلك يقتضي نفي الحركة الطبيعية عن الطالب اشار الى المراد
الدافع لما اشعر به فقال ومعنى طلبها اي طلب الجسم لتلك الحالة
الملايمة التوجه الطبيعي اليها اي معنى ذلك الطلب هو مجرد
توجه الجسم كما يقتضيه طبعه الى تلك الحالة الملايمة له فكون الجسم
متوجها لما يلايمه في الجملة ولو بغير ارادة هو المراد بالطلب
فتوجه الماء مثلا لمولات ظاهر الارض بطبعه اذ ذاك هو الملايم له
هو طلبه لتلك الحالة لا توجه العالم لتحصيله ما له فيه غرض
فلا يستلزم الطلب المذكور الارادة لصحته من الاجسام العنصرية
بهذا المعنى فلا يختص بالحيوانات وهو ظاهر المبحث الرابع
من مباحث طريق الفلاسفة في الاكوان تعلق الحركة بما فيه وما منه

وما

وما اليه وقد تقدم معانيها يكاد يكون ذاتيا للحركة بحيث لا تعقل الا بتعلقها
بكل منها ويوجب الاختلاف فيه اي في ذلك التعلق الاختلاف مفعول يوجب
وفاعله الاختلاف الاول بمعنى ان ذلك التعلق لما نزل منزلة الذاتي
كان الاختلاف فيه موجبا للاختلاف في الماهية والحقيقة النوعية فكون
الحركة من مبدا معين بنوعه والى منتهى كذلك وفي مقولة كذلك يوجب
لها كونها نوعا بخصوصه لان ذلك المبدا وذلك المنتهى وتلك المقولة
يكون تعلقها به ذاتيا فتخالف ماهيتها ما لها خلاف ذلك من نوع
مبدا او منتهى ومقولة اخرى وتعلقها بما عداها اي بما عدا الثلث
الامور الثلاثة وما عداها هو الزمان والمحل والمحرك يكون عرضيا
ويوجب الاختلاف فيه الاختلاف في الهوية لا في الماهية كما في الاختلاف
في الثلاثة الاولى فالاختلاف في المبدا او المنتهى وما فيه الحركة بمنزلة
الاختلاف فيما يتنوع كاختلاف الانسان والفرس في الناطقية والصاهلية
والاختلاف في الزمان والمحل الذي هو المتحرك والسبب الذي هو
المحرك كالاختلاف في المشخصات مثل اختلاف زيد وعمرو في الزيدية
والعمرية الموجب للاختلاف في الهوية وانما قال في الاختلاف الاول
انه بمنزلة الذاتي ولم يجزم بانه ذاتي لظهور ان مبدا الشيء ومنتهاه
وما يقع فيه امور خارجة عن حقيقته والا لم يفارقه واحد منها
وذلك كزمانه ومحله وفاعله الا ان الاختلاف في المبدا او المنتهى
وما وقعت فيه الحركة من المقولات يتبادر منه التباين فان الاختلاف
في المبدا يتبادر منه التباين وان اتفق ما فيه كالحركة الصاعدة
والهابطة وكالحركة من البياض الى السواد ومن السواد الى البياض
على ان يكون الوسط فيهما التحمر والتصفر بان تكون الاولى من البياض
الى التصفر الى التحمر الى السواد والثانية من السواد الى التحمر الى التصفر
الى البياض فان الاين في الصاعدة والهابطة متفق والكيف في
بياضية المبدا او سوادية المبدا متحد ايضا وان اختلف في موالي
المنتهى منهما ومع ذلك يتبادر فيهما التباين فجعلوا الاختلاف في ذلك
نوعيا وكذا يتبادر التباين عند اختلاف ما فيه وان اتحد المبدا

كالحركة من نقطة علي استقامة ومنها علي اعوجاج بخلاف اختلاف المحل فلا يتباه ومنه
التباين فان الشي يكون وصفا لشيئين وهو شي واحد كبياض زيد وبياض عمرو وكذا اختلاف
الفاعل الذي هو السبب يتبادر عدم التباين عند انتفاه في نفس الحقيقة كحرارة
بسبب الشمس وحرارة بسبب النار واما الزمان فهو ابعد عن ايهام التباين لان
الشخص الواحد يقع في ازمان وكذا النوع الواحد فتقرر بهذا ما ذكر وان ان الاختلاف
في المبدا والمنتهي وما فيه منوع اصطلاحا والاختلاف في الثلاثة الباقية مشخص
وموجب للاختلاف في الهوية فقط سوي الاختلاف في المحرك وهو فاعل الحركة
فان اختلافه قد لا يقدح في هويتها الاتصالية الواحدة بالذات وان كانت
تتوهم فيها كثرة لا بالذات بل باعتبار النسب المتعددة بالنظر الي عدد المحركات
بمعني ان المحرك يجوز ان يتعدد وتكون الحركة الصادرة من الجميع واحدة
متصلة بالنظر الي ذاتها وان كان فيها اعتبارات متعدده بالنسبة لتلك
المحركات فيتوهم تعددها بالنسبة لتعدد تلك المحركات وان كانت في نفسها
شيا واحدا متصلا وذلك كحركة الجسم في المسافة فانها شخص واحد من
اول تلك المسافة الي اخرها ويجوز حصول ذلك الشخص بمحركات متعدده
تتلاحق علي المتحرك كان يرد عليه حادث يوجب حركته ربع المسافة
ويدركه اخر بحركة ربعها واخر كذلك من غير مهلة ولا انقطاع وكذا
الحركة في الكيفيات كحركة الحار من حرارة الي اخري بتوارد النيران
فقد صح تعدد المحرك مع اتحاد شخص الحركة فلا يوجب تعدد المحرك
تعددها بالشخص ولا بالنوع بخلاف تعدد المبدا والمنتهي وما فيه
فيوجب تعدد نوعها كما تقدم وبخلاف تعدد المحل والزمان فيوجبان
تعدد شخصها ضرورة ان حركة زيد خلاف حركة عمرو بالشخص وحركة
في هذا الزمان خلاف حركته فيما قبله فلهذا الذي قررنا من لزوم
التعدد النوعي في الثلاثة الاول والشخصي في الاثنين الاخيرين كانت
وحدتها النوعية حاصلة بوحدة تلك الامور الثلاثة وهي وحدة المبدا
والمنتهي والمقولة وكانت وحدتها الشخصية بوحدة الامور الخمسة
وهي ما سوي المحرك من الستة التي تقدم انه لا بد للحركة منها وتلك
الخمسة هي الثلاثة التي تعددها يوجب التعدد النوعي وهي المبدا

والمنتهي

٢٨

والمنتهي والمقولة والاثنان هما الزمان والمحل اما الثلاثة المنوعه فلانها
ان لم تتحد لزم التنوع وتعدد التنوع ينفي الاتحاد النوعي فضلا عن الشخصي
واما الاثنان فلما علم كما ذكرنا من ان حركة زيد بخلاف حركة عمرو وحركته
في هذا الزمان خلاف حركته في غيره واعلم ان ما ذكر كانه اصطلاح
فان كون التعدد نوعيا بتعدد الثلاثة انما يتحقق عند اعتبارها اجناسا
وذلك ان نعتبر الاثنين كليين لحركة مطلق الزمان مع مطلق الفرد وكحركة
الانسان والفرس فيتاتي التنوع باعتبارها ايض ثم ما ذكر من جواز تعدد
المحرك مع اتحاد شخص الحركة انما يصح ان التزم ان الحصولات في المسافة
وفي باقي المقولات اشخاص متعدده ولكن لا يسمي الحركة الا مجموعها
فيعود معني تعدد المحرك مع اتحاد شخص الحركة الي ان اجزاها بفواعل
لا مجموعها ويلزم عليه صحة تعدد الفاعل للشي الواحد باعتبار فعل كل
بعض الاجزا واما ان اعتبر ان الحركة شي واحد فلا يعقل تعدد فاعلها
وكل ما يتمحل لتصحيحها بخلاف هذا فلا عبرة به فافهم ثم نبه علي ما في
الوحدة الجنسية للحركة بقوله واما ان وحدتها الجنسية انما تكون بوحدة
ما فيه الحركة من المقولات ولا تتحقق بالنسبة لنفس الحركة حتي ان الواقع
من الحركة في كل مقولة من كم وكيف واين ووضع هو هو جنس عالي من الحركة
لوقوعه في الجنس العالي لتلك المقولة فالحركة الواقعة في الكيف مثلا
هي جنس عالي باعتبار مطلق الكيف ثم يتنازل جنس تلك الحركة باعتبار
خصوص ذلك الكيف ويكون تنازله علي ترتيب اجناسها اي اجناس
تلك المقولة التي هي الكيف مثلا فالحركة باعتبار مطلق الكيف جنس
عال وتحتها جنس الحركة في الكيف الذي هو مطلق المحسوس من الكيف
وتحتها جنس الحركة في الكيف المحسوس بخصوص البصر وعلي هذا قياس
الكم وغيره فتبنه اي انما يتحقق ان الوحده الجنسية في الحركة انما
تتحقق باعتبار ما فيه اذ ابني علي ان مطلق الحركة ليس جنسا بنفسه
لما يقع من الحركات في كل مقولة بل انما يقال ذلك المطلق من الحركة عليها
اي علي ما يقع من الحركة في المقولات بالتشكيك او الاشتراك لانه لما انتفت
جنسية مطلق الحركة بالنسبة لاقسامها لان المقول بالتشكيك او الاشتراك

لا يكون جنسا لزم نفي جنسية تتحرر فيه تلك الاقسام باعتبار نفس الحركة
وانما تنتفي فيها جنسية تتحرر بالنسبة للمقولات التي تعرض فيها تلك الحركة
واما اذا ابني على ان مطلق الحركة جنس لاقسام الحركة فوحدتها الجنسية
ان يعتبر القدر المشترك بين تلك الاقسام ولا يفتقر في وحدتها الي وحدة
المقولة والحاصل انه انما يقال لا تثبت الحركة وحدة جنسية الا باعتبار
المقولة فاذا اعتبرت في مقولة واحدة اتحدت جنسيتها لاتحاد ما وقعت
فيه او في مقولات متعددة تعددت جنسيتها انما تحت المقولة الواحدة
جنس واحد اذا قلنا ان نفس الحركة تقال على اقسامها بالتشكيك او
بالاشتراك اللفظي اذ ليس المشترك والمشكك جنسين لما تحتهما ويجري
مجراهما ان تقال بالتواطي على وجه لا يوجب جنسية مطلقها كان يطلق
على تلك الاقسام على انها عارض لها وكل واحد منها نوع بنفسه لان الواقع
في المقولات هو الاقسام في الحقيقة لا مطلقها واما ان ثبتت جنسيتها ثبتت
وحدتها الجنسية بدون توقف على وحدة المقولة ويبطل كونها بالاشتراك
ان المعقول من الحركة واحد في الكل على ما تقدم في مبحث الوجود وبه
يبطل كونها عارضا لاقسامها ويبطل كونها بالتشكيك انها ليست نفس
الوجود كما قيل حتي يثبت فيه الاقدمية والاولوية وانما الحركة
معروضة للوجود لا نفسه فالتشكيك في وجودها كسائر الموجودات
لا في نفسها ثم نبه على ما به تضادها فقال **واما تضادها** اي الحركة
فلا يكون لتضاد المتحرك لانه جسم لا يوصف بالتضاد من حيث انه جسم
ولان الحركة قد تتضاد مع اتحاده كحركة جسم واحد صعودا وهبوطا
ولا لتضاد المحرك لانها قد تتماثل مع تضاده كالحركة صعودا الجسم يحرك
بالارادة كحركة انسان او طاير ولا اخر يحرك طبعا كحركة النار والهوا
ولا للزمان اذ لا تضاد فيه ولا لتضاد ما فيه لانها قد تتضاد مع اتحاده
كالحركة صعودا او هبوطا في مسافة واحدة **فتعين** حيث تحقق التضاد
بينها اتفاقا ان يكون تضادها **لتضاد ما منه** وهو المبدا **وما اليه**
وهو المنتهي الا ان تضاد ما منه وما اليه اما ان يكون **بالذات** كالحركة
من ضد الي اخر **كتبيض الاسود** فان الجسم المنتقل عن السواد بتبيضه

مبداه

مبداه وهو السواد ضد لمنتهاه وهو البياض **وكذا العكس كتسويد الابيض** فان
الجسم المنتقل بتسويده الي البياض انتقل من مبدا هو ضد لمنتهاه وذلك
ظاهر ومثل هذا الحركة من النمو الي الذبول والعكس في حركة الكم ومن الاستقامة
الي الانتكاس والعكس في حركة الوضع **او يكون بالعرض كحركة الصعود**
وحركة الهبوط فان مبدا الاولي نقطة سفلي من المسافة ومنتهاها نقطة
عليا منها ومبدا الثانية نقطة عليا والمنتهي نقطة سفلي والنقطتان
من حيث انهما نقطتان لا تضاد بينهما لاتحاد حقيقتهما وانما كان التضاد بينهما
بحسب ما عرض لتينك النقطتين من الفوقية لاحدهما والتحتية للاخرى
والفوقية والتحتية متضادتان ولا يقال في تضاد العارض لا يقتضي
تضاد المعروض كالجسم الابيض مع الجسم الاسود اذ لا تضاد بين الاجسام
لانا نقول انما ذلك حيث لا يوجب العارض صدق حد الضد على المعروض
وههنا اوجبه اذ الحركة الهابطة مع الصاعدة اوجبت لهما ابتداية
نقطة الفوق والتحت كونهما معينين بينهما غاية الاختلاف الا ان هذا
يقتضي ان لا تضاد الا بين صاعدة من المركز الي المحيط والهابطة من م
المحيط الي المركز اذ غيرهما ادني تخالفا منهما اذ الاولي نهاية الصعود
والثانية نهاية الهبوط وظاهر كلامهم ان مطلق الصعود والهبوط
يوجب الضدية الا ان يحمل الكلام على الضدية المطلقة على ما تقدم
وقيل ليس العارض الموجب للتضاد هو ما عرض من الفوقية والسفلية
بل ما عرض من **المبداية والمنتهية** فالنقطتان متماثلتان ولما كانت
احداهما مبدا والاخرى منتهى لحركة والمبداية والمنتهية متنافيتان
كانت الحركة التي مبداها منتهي الاخرى منافية لتلك الاخرى لتنافي
المبدا والمنتهي وهذا يقتضي ان المبدا اذا اتحد واختلف المنتهي فلا
تضاد كالحركة من الجو الي المركز ومنه الي المحيط وكذا اذا اتحد المنتهي
واختلف المبدا كالحركة من المركز الي الجو ومن المحيط اليه **ويلزمه** اي
هذا القول **التضاد بين كل حركة وعكسها** هذا ان كانت على الاستقامة
بل **ولو كانت على الاستداره** فالحركة من الجنوب الي الشمال ومن الشمال
الي الجنوب متضادتان وكذا الحركة من الحمل الي الميزان على التوالي

بان يكون ممرها الثور والجوزا والسرطان والاسد والسنبله ومن الميزان
الي الحمل علي خلاف التوالي بان يكون ممرها الاسد والسنبله والاسد
والسرطان والجوزا والثور ضرورة ان المبدا والمنتهي في كليهما معاكس
لمبدا ومنتهي الاخري و هذا اللزوم اي لزوم التضاد بين حركة الاستدارة
وعكسها لا ينافيه ما قد ذكروه وهو ان لا تضاد بين الحركات الوضعية
التي بجوالي في الاستداره حتي انهم قالوا لا تضاد بين الحركة الشرقية
والحركة الغربية وانما لم ينافه وان كان ظاهره المنافات لانهم عللوا
عدم التضاد بين الشرقية والغربية بان كلا من الحركتين تفعل مثل
ما تفعله الاخري في قطع اقواس مثل ما قطعت الاخري في مقابلها
من الدايرة لان الحركتين انما هما في النصفين اعني نصفي الدايرة علي التبادل
بمعني ان المتحرك في هذا النصف يفعل فيه مثل ما فعل الاخري في مقابله
فاذا ابتدا ولا بان تحرك هذا في غير نصفه الاول فعل الاخر مثل ذلك
في غير ما تحرك فيه اولا فالتبادل ان يكون هذا في نصف الدايرة
ويكون الاخري في مقابله والعكس بالعكس فهذا يدل علي ان الحركة
التي حكموا عليها بنفي الضدية في الاستدارة ليست هي هذه المعاكسة
بان يكون مبداها منتهي الاخري ومنتهاها مبدا الاخري وهو ظاهر
فالالزام صحيح ولا ينافيه ما ذكروا الظهور الفرق ثم اشار لدفع هذا
الالزام بطريق خفي فقال و ما ذكر من التضاد بين الحركة والتي تعود
مبتداة من منتهاها لعله يلزم لو ثبت فيه خصوصية الضدية
وهو ثبوت الاختلاف بين الحركتين في الماهية وقد لا يسلم بان يدعي ان التخالف
في المشخصات و بتقدير تسليمه فلا بد في التضاد من ان يثبت غاية
الاختلاف وقد لا يسلم فان الحركة الصاعدة والهابطة انما هما من جهتين
متباينتين حقيقة والتي هي علي الاستداره او من الجنوب والشمال انما
هما من جهتين ليس بينهما من التباين ما بين الفوق والتحت وحاصله
ان من قال ان التضاد باعتبار تنافي وصف المبداية والمنتهية لا باعتبار
عارض اخر يلزمه ثبوت التضاد بين كل حركتين تخالف مبداها ومنتهاها
ولو علي الاستدارة كالحركة ومعاكستها بل ولو لم تكن معاكسة حيث لم يتحد

مبداها

مبداها ولا منتهاهما ولا ينافي هذا الالزام قولهم ان الحركة في الاستداره كالمشرقية
والمغربية لا تضاد بينهما لان ما نفوا عنه التضاد انما هو حركتان تجري احداهما
في غير ما جرت عليه الاخري ولكن في مثله في النصف الاخر سوا كانت احداهما
لغير جهة الاخري ام لا كحركة نصف الرحا مع حركة النصف الاخر والذي الزم فيه
التضاد هو حركة اينية تعاكس الاخري مع اتحاد المجري كحركة الرحا مع حركة
النملة عليه واجاب عن هذا الالزام بانه انما يتحقق ان سلم التنافي
بين الحركتين وسلم غاية الاختلاف فهو لا يسلم لان اختلاف الصاعده
والهابطة اشد لكونهما من جهتين بينهما تباين حقيقي بخلاف ساير الجهات
فالتباين فيها اعتباري كما تقدم ثم نبه علي ما به انقسام الحركة فقال
واما انقسامها اي الحركة فيحصل بانقسام الزمان فان الحركة من وقت
صلاة الظهر الي وقت صلاة المغرب مثلا جزء من الحركة من وقت الظهر
الي نصف الليل مثلا وهو ظاهر و يحصل ايضا بانقسام ما فيه الحركة من مسافة
وكمية وكيفية فان الحركة الي نصف المسافة الحاصلة لجسم تحرك في الارض
الف ذراع مثلا او الي نصف الكمية الحاصلة للنمو اي لنمو جسم قد نما الي
مقدار ماية ذراع مثلا او الي احدي الكيفيتين المتوسطتين بين مبدا
ومنتهي في تسود الابيض اي في حركة الابيض الي تسود نصف اي الحركة
الي نصف ما ذكر نصف الحركة الي الكل مما ذكر فاذا كان لالف ذراع نصف كان
للحركة المطابقة لذلك الالف نصف وكذا اذا كان للكمية نصف كطول ماية
ذراع كان للحركة المطابقة لتلك الكمية نصف وكذا اذا كان للكيفيات المتوسط
نصف كان للحركة المطابقة لتلك الكيفيات نصف فقد انقسمت الحركة
بانقسام الزمان وانقسام ما فيه فمشي الحيوان نصف ميل مثلا حركة
هي نصف مشيه ميلين ونمو الغصن ذراعا مثلا حركة هي نصف نموه
ذراعين وانتقال الابيض الي تصفر حركة هي نصف انتقاله الي تحمر ليتسود وكذا
انتقال الجسم الي وضع قبل الانتكاس نصف انتقاله الي وضع بعده يليه بعد
ذلك الانتكاس مثلا وذلك لان الحركة والزمان وما فيه الحركة من مسافة
وكمية وكيفية ووضع متطابقة متوازية وانقسام احد المتوازيين او
المتوازيات يوجب انقسام الاخر والا ذلا تطابق ولا توازي فثبت بهذا ان

الحركة تنقسم باعتبار ما فيه وباعتبار الزمان واما باعتبار المحرك فان لم يمكن انقسام
المحرك كعلة متحدة فالامر واضح وان امكن كعلل متعددة فان كان لكل اثر غير مشارك
ولا قسمة وان تخيل التشارك وامكن لكل بعض الفعل او ببعضه امكن تخيل القسمة
وفي ذلك تفصيل يطول واما باعتبار ما منه وما اليه فلا تمكن قسمة تجزية
في شخص وانما تكون بالتنوع او الفردية على ما تقدم واما باعتبار ماله الحركة
وهو المتحرك فتمكن القسمة باعتباره اذ الوحظ في الحركة سريان في كله كسريان
البياض في الابيض لان ما يقوم من الحركة بالمتحرك المركب على تقدير سريانها
بكل اي في كل جزء من ذلك المتحرك المركب يلزم عند انقسام ذلك المتحرك ان
يذهب كل جزء بما قام به من الحركة فيكون ما قام بهذا الجزء من تلك الحركة
السارية غير ما قام بالاخر كما ان الابيض اذا انقسم ذهب كل جزء بما قام به
من البياض الساري في المجموع وهذا في حركة الكيف والكم والوضع بعض ما قام
بالمجموع ربما يظهر ولو لم تنفصل الاجزا بل بمجرد امكان انقسامها بناء على
ان كل جزء يقوم به من الكيف والكم والوضع ما قام بالمجموع واما في الحركة
الاينية فانما يظهر ويصير الانقسام حاصلا بالفعل للحركة بانقسام
المتحرك اذا عرض الجزء من المتحرك انفصال عنه بالفعل لا بامكان الانقسام
لان المتحرك من مبدا الى منتهي ذراعين مثلا من المسافة لا تنقسم حركته
باعتبار ما فيه من الاجزا الى اقل من ذراعين عند اتصال الاجزاء فان
الاجزا فيها الباطنية من المتحرك لا تفارق ايونها فيكون في حركة كل جزء
ما للمجموع وهو ذراعان فلا انقسام بخلاف ما اذا انفصل الجزء فيمكن ان يتحرك
اقل هذا تقرير ظاهره ولا يخفاك ما في هذا الكلام من الفساد والضعف
اما اولا فان المتحرك سوا كانت حركته اينية او غيرها لا يسلم سريان
تلك الحركة فيه اذ لا يعقل السريان في الاعراض مطلقا فضلا عن الحركة
فان القايم بهذا غير القايم بذلك. واما ثانيا فبتقدير السريان لا فرق
بين انفصال الاجزا واتصالها في ان انقسام المتحرك كغيره في ان
كلا منهما انما يوجب انقسامه انقساما في العرض من حيث انه عرض
واما باعتبار التوسط والمبدا والمنتهي وهي الامور التي تراعى في انقسام
عوض الحركة فلا يتصور فيه انقسام لا في الاينية ولا في غيرها

مزورة

مزورة قطع كل جزء ما قطع الاخر فان كان ثم تفاضل بين نفس الاجزا متصلة كانت او
منفصلة واما ثالثا فان الاجزاان قطع كل منهما ما قطع المجموع فلا فرق بين الاتصال
والانفصال وان قطع البعض فليس الانقسام من جهة المتحرك بل من جهة ما فيه
كما تقدم ثم لا يظهر ذلك كل الظهور باعتبار ما فيه بالنسبة الى جزء مخصوص
مع المجموع الا بالانفصال فتامل **المبحث الخامس** من مباحث طريق
الفلاسفة في الحركة في السرعة والبطو **من لوازم الحركة كيفية** قائمة بالحركة
قابلة للشدة والضعف ومن المعلوم ان قيام الكيفية بالحركة مبني على جواز
قيام العرض بالعرض اذا قدرت تلك الكيفية وجودية وتلك الكيفية وان
كانت وجودية **مختلفة** في نفسها **بحسب الاضافة** اي الفرد الواحد من تلك
الكيفية تختلف تسميته بالنسبة والاضافة الى فرد اخر كما ستحققه **و**هي اعني
تلك الكيفية اللازمة للحركة **تسمى باعتبار الشدة** التي تكون فيها بالنسبة
الى كيفية دونها **سرعة وتسمى باعتبار الضعف** الكاين فيها بالنسبة
الى كيفية فوقها **بطوا** وتحقيق ذلك ان الجسم اذا قطع مسافة معينة في زمن
معين جاز ان تكون حركته موصوفة بكيفية السرعة او بكيفية البطو
باعتبار حركة جسم اخر لشدة او رخاوة فاذا افرضنا جسما اخر قطع تلك
المسافة في اقل من ذلك الزمان لشدة في حركته كانت تلك الاولى بطية
باعتبار الثانية ومثل الاعتبار الاول ما اذا قطعت الثانية اكثر من تلك
المسافة في ذلك الزمان ومثل الثاني ما اذا قطعت الثانية اقل من تلك
المسافة في ذلك الزمان ولذلك يعبر عن السرعة بانما هي التي تقطع مسافة
غيرها في اقل من زمان تلك الغير او التي تقطع اكثر من مسافة غيرها في
مثل زمان تلك الغير وعن البطية بانما هي التي تقطع مسافة اخرى في
اكثر من زمان تلك الاخرى او تقطع اقل من مسافة اخرى في اقل من زمان
تلك الاخرى ولا عن البطية بعكسه وهي انما هي التي تقطع اقل من مسافة
اخرى في اكثر من زمان تلك الاخرى لاختصاص الاول بالاسرعية التي هي
اخص من السرعة والثانية بالاكثر بطا وهي اخص من البطية وذلك ظاهر
ثم اشار الى ان المختار عنده ان سبب البطاء ليس هو تخلل السكنات كما هو
مذهب المتكلمين بل السبب المعاوقة الداخلية او الخارجية كما هو مذهب

الحكما فقال وسبب البطا في الحركة البطية المقابلة للسريعة انما هو المعاوقة
الداخلية اي الممانعة بسبب امر داخل في المتحرك بان كان صفة له كثقله ولكن
هذه المعاوقة الداخلية انما تتصور في غير الحركة الطبيعية واما الطبيعية
فلا تتصور فيها المعاوقة الداخلية في المتحرك لاستحالة اقتضا الطبع حركة
ومعاوقة مانعة منها لان الطبع لا يقتضي المتنافيين والا اجتمعا وغير الطبيعية
تشمل القسرية كحركة الحجر بالرمي الي الفوق فبطاؤه بمعاوقة ثقله لقوته
الارادية وذلك ان هذه المعاوقة تضعف الميل الي هو موجب الحركة وهي
العلة القريبة للحركة فيضعف المعلول الذي هو الحركة وهذا التفصيل انما
هو في المعاوقة الداخلية وهي انما تكون لغير الطبيعيه دون الطبيعيه
واما المعاوقة الخارجية بناء علي ما ذكر من ان سبب البطا المعاوقه فتكون
سببا في الكل اي في كل حركة طبيعية كانت او غيرها فالمعاوقة الخارجية
في الطبيعية كغلظ قوام ما يتحرك فيه الشي بالطبع وذلك مثل حركة الحجر
في الما من علو الي سفل فان حركته الي السفل في الهوا اسرع والمعاوقة
الخارجية في القسرية طبيعي وبطاؤها في الما لغلظ قوام الملاقي وهو
الما الذي هو خارجي ولذلك تكون حركته الي السفل في الهوا اسرع والمعاوقة
الخارجية في القسرية كما في رمي السهم في الما والارادية كحركة الانسان
في الما وقد يكون السبب في بطا القسرية والارادية نفس الارادة كرمي
الحجر برفق في القسرية وتحريك اليد او الرجل برفق في الارادية وبه يعلم
عدم حصر سبب البطا فيهما في المعاوقة وهذه المعاوقة انما اوجبت البطا
عند الفلاسفه لا يجابها ضعف الميل الذي هو سبب الحركة القريب كما تقدم
فالمعاوقه هي سبب البطا لما ذكر لا تخلل السكنات بين اجزا الحركة كما عند
المتكلمين وانما قال الحكما بذلك ومنعوا كونه بتخلل السكنات لوجوه ثلاثة
احدها انه اي كون البطا بتخلل السكنات يستلزم امتناع تلازم
الحركتين الكائنتين في تساوي زمانهما مع تفاوت المسافتين اي مسافتي
تينك الحركتين المتلازمتين وانما استلزم الامتناع المذكور لاستلزامه
تفاوت السكنات حيث تفاوتت المسافتان وتساوي الزمان فانه اذا
كانت حركتان احداهما في مسافة قاصرة والاخري في مسافة طويلة وزمان

قطع المسافتين واحد فمن المعلوم ان التي تقطع المسافة القاصرة بطية والتي
تقطع الطويلة سريعة فاذا كان البطا بتخلل السكنات كان ما تخلل في
البطية من السكنات اكثر مما تخلل في السريعة ان كان فيها تخلل اذ لو تساوي
ما تخلل فيهما او انتفي التخلل فيهما بالكلية استوت مسافتاهما الفرض ان لا بطا
يوجب قصر مسافة احداهما حينئذ دون الاخري فتقرر بهذا ان كون البطا
بتخلل السكنات يوجب عند اختلاف المسافتين واتحاد الزمان تفاوت السكنات
المنافي لتلازم الحركات ووجه التنافي ان التي كثرت السكنات فيها لا بد
من ان تكون بعض سكناتها واقعة لا في مقابلة سكنات الاخري والا فلا
كثرة وعند وقوع ذلك السكون الذي لا يقابله سكون في الاخري تكون
تلك الاخري مستمرة وذات السكون منقطعة فتكون المنقطعة غير متلازمة
للمتصلة فتحقق بهذا ان البطا لو كان بتخلل السكنات لم يصح تلازم بين
حركتين احداهما قاصرة المسافة والاخري طويلتها وهذا اللازم وهو
انتفا التلازم بين كل حركتين علي الصفة المذكورة منتف فينتفي ملزومه
الذي هو كون البطا بتخلل السكنات وانما انتفي هذا اللازم لان تحقق
التلازم بين الحركتين المختلفتين المسافة امر مشاهد كما في حركة الشمس
وما يتخيل من حركة الظل فان حركة الشمس ملازمة لحركة الظل في الزيادة
والنقص فاذا طلعت وارتسم الظل واقف ظل الي جهة المغرب فان الشمس
تتحرك دايما للطلوع والظل يتحرك دايما مع حركتها للانتقاص دايما فاذا كان
في خط الاستوا وانحدرت للغروب تحرك مع حركتها دايما للزيادة الي جهة
الشروق فهما اذن حركتان متلازمتان بالمشاهدة والظلية في مسافة
قصيرة باضعاف لا تنحصر بالنسبة لمسافة حركة الشمس فالظلية ابطا قطعا
لمساواة زمانها زمان الشمسية فلا بد ان تكون السكنات علي هذا التقدير
فيها اكثر فيلزم ان تقف الظلية في وقت ما عند وجود الشمسيه فلا
تتلازمان والمشاهدة تكذب ذلك فليس البطا بالتخلل المذكور وانما
قال يتخيل لان الظل ليس جسما يتحرك بل هو عرض ينتفي بالضوء او يزداد
بعدم مقابلة محله للمضي فيتخيل في ذلك الانتفا والازديا دانه حركة
فان قيل المثال بالظل علي هذا فاسد لان الكلام في تلازم حركتين لا في

تلازم حركة وعدم او وجود قلنا الحجة تتوم بذلك ايضا لان ذلك العدم وذلك
الوجود على حسب الحركة فلا يبطا احدهما الا بالسكون زمانا فاللازم كالملازم
وكما في ما يرى من حركتي طرفي الرحا اعني طرف النهاية وطرفا ملتصقا به دونه
ولا شك ان الطرف الذي هو المنتهي يرسم الدايرة العظمى عند حركته فتكون
مسافتهما اطول والطرف الذي يوالي القطب مثلا يرسم الصغرى فتكون
مسافته اقصر فتكون حركته ابطا فاذا كان بطا حركته بتخلل السكنات ففيها
من السكنات ما ليس في الاخرى فلا محالة يصادف سكون طرفها حركة الاخر
فلا تتلازمان والمشاهدة تكذب ذلك او كما فيما يرى من عقود لك كما في
حركتي ما يؤثر رسم دايرتين صغرى وكبرى فان الالة الحديدية او غيرها
قد يجعل فيها ما يرسم في طرفها وما يرسم في وسطها وتسمى الفرجار
فاذا ادبرت لرسم الدايرتين كانت حركتا الراسمين متلازمتين مع ان
ذا الدايرة الصغرى ابطا فيلزم ان تكون في حركته سكنات اكثر فيصادف
سكونه حركة الراسم الاخر فلا تتلازم حركتاهما واللازم باطل بالمشاهدة
والحاصل من هذا انه قد تقرر تلازم حركة بطية وهي التي مسافتها
اقل وسريعة وهي التي مسافتها اطول بحيث لا تنفك احداهما عن الاخرى
كما في مثل الامثلة المذكورة فلو كان البطا بتخلل السكنات لزم انفكاك
احداهما عن الاخرى وهو باطل مشاهدة فلزم ان البطا شي اخر وهو
المعاوقة على ما تقدم وبيان اللزوم ان البطية اكثر سكنات من السريعة
قطعا فلا محالة تكون بعض السكنات لا في مقابلة سكون من الاخرى
فيلزم ان تكون السريعة واقعة في وقت السكون في البطية فتنفكان
كما قررناه وذلك ظاهر ثانيهما اي ثاني الوجوه المستدل بها على ان البطا
ليس بتخلل السكنات ان المتحرك حركة بطية لا بد لحركته من علة موجبة
لها ومن المعلوم ان المعلول لا يوجد حتى تتم العلة بشرايطها فاذا وجدت
الحركة فانما وجدت لوجود علة تلك الحركة بتمامها فتستمر باستمرار تلك
العلة فلا تنتفي الحركة بتخلل السكون واللازم بطلان العلة الموجبة للحركة
فتنتفي الحركة لانتفاء علتها في اثنا المسافة والمشاهدة تقتضي دوام العلة
كحركة المفتاح بحركة اليد الى اخر المسافة فيستحيل السكون الموجب لبطلان

الحركة

الحركة مع وجود العلة اذ لو وجد السكون انتفت الحركة فتنتفي علتها المشاهدة
وذلك ان انتفا الحركة مع تحقق المقتضي لها وعدم المانع من ايجادها
ضروري البطلان والحاصل ان وجود الحركة بلا مقتضي محال فلو وجد
السكون في البطية فاما ان يقتضي بطلان الحركة لانتفا موجبها فيلزم بطلان
الموجب مع شهوده كما في حركة اليد والخاتم واما ان يقتضي بطلان الحركة
لانتفاء موجبها وهو بديهي البطلان لاستحالة وجود العلة بلا معلول
وهو واضح ثالثها اي ثالث الوجوه المستدل بها على ان البطا ليس بتخلل
السكنات انه لو كان كذلك لزم ان يرى الفرس الشديد الجري في حال جريه
ساكنا وكذا كل ما يجري في الارض او في الجو من الطيور وغيرها وان كانت
في غاية السرعة وهو باطل بالمشاهدة وبيان الملازمة ان فضل سكنات
الفرس الشديد الجري على حركاته كفضل حركات الفلك الاعظم على
تلك الحركات بمعنى ان حركة الفرس والطاير ونحو ذلك ابطا قطعا من حركة
الفلك الاعظم لانه يقطع في اليوم والليلة اضعاف الاضعاف من بسيط الارض
والفرس والطاير والسهم ونحوها لا تقطع في اليوم والليلة الا بعض بسيط
الارض ولو كان القطع في غاية السرعة فهي قليلة المسافة بما لا يحصى
بالنسبة لما تقطعه اجزا الفلك من المسافات مع تساوي الزمان فتكون
حركتها ابطا بما لا يعد ولا يحصى ومن المعلوم ان حركة الفرس ونحوه على
هذا انما بطاه بتخلل السكنات اذ لو انتفت السكنات كانت حركته
كحركة الفلك لتساويهما في عدم البطا ويجب ان يكون مقدار السكنات
على قدر ما زادت به حركات الفلك على حركة الفرس اذ في مقابلة كل بطا
حاصل بالسكون سرعة حاصلة بالحركة فاذا كان ما زادت به الحركة
الفلكية على الحركة الفرسية لا يعد ولا يحصى باضعاف اضعاف تلك الحركة
والسكونات على مقدار ذلك الزايد كانت السكنات اضعاف اضعاف
حركة الفلك بما لا يعد فيلزم ان يرى الفرس ساكنا على الدوام لكون
الحركة التي لذلك الفرس مغمورة للسكنات التي بها البطا اذ لا قدر لتلك
الحركات بالنسبة لتلك السكنات اذ هي اضعاف اضعافها بما لا يحصى كما
قررنا ومن المعلوم ان المغلوب المغمور بمقدار تلك الاضعاف لا يرى

لا في الاجرام ولا في الاعراض فان القبضة من شي ابيض اذا خلط بما يغمره كثيرا
لم يرهو ولا بياضه او نقول على تسليم صحة رديته مع ذلك الغزو يري
ساكنا في زمن هو اضعف الاف زمان تلك الحركة ولا يقال اللازم هو
ان يري متحركا في زمن اقل من زمان حركة الفلك وهو مسلم واما ان
يري ساكنا فلا لان السكون عدمي لا يري لانا نقول كل بل اللازم ان
يري ساكنا ذلك القدر للقطع بان الجسم حال السكون يري ساكنا
اي غير متحرك كما يري غير مستقبل او غير مستدبر وان كان السكون
عدميا لان عدمية الشي لا تمنع شهود موصوفه مع ادراك بذلك العدمي
حال الشهود وذلك ظاهر فتقرر بهذا ان البطا لو كان بتخلل السكنات
لزم ان يري الفرس المسرع ونحوه ساكنا دايما لعز سكناته لحركاته
حيث كانت على قدر ما زادت به حركة الفلك على حركة ذلك الفرس
على ما قررنا او يري ساكنا في زمن اكثر باضعاف الالاف من زمان
حركاته وذلك فاسد بالمشاهدة لان الفرس المسرع والسهم ونحوهما لا يشاهد
فيهما سكون اصلا فضلا عن كونه هو المشاهد اكثر ورد الوجه الاول
وهو كون البطا بتخلل السكنات يوجب عدم تلازم حركتين على ما تقدم
تقريره والتلازم محقق بان ذلك انما يتم ان كان التلازم عقليا فلا
يصح انتفاؤه بوجه فيكون ما يستلزم ذلك الانتفا محالا واما ان قلنا
ان تلازم الحركتين لحركتي الظل والشمس وحركتي طرف الرحا عادي
لا عقلي فلا استحالة ونحن نقول بذلك اذ لا دليل على انه عقلي مع
وغاية الامر ان نفي التلازم يقتضي انفكاك الطرفين في الرحا مثلا
ولا ضرر فيه وهذا الرد في غاية الضعف لان الدليل انما انتج كما
تقدم لزوم عدم وقوع التلازم اصلا وهو واقع بالمشاهدة فتم
الاستدلال وان كان التلازم عاديا وانما يتم الرد لو بين ان احدي
الحركتين وقعت مع سكون في المتحرك الاخر ولم يتبين بمجرد امكان
السكون والمفارقة ووقوع السكون من احدي المتحركين حال وقوع
الحركة من الاخر فالرد لو صح هو ان يقال لا نسلم وقوع الحركتين
معا دايما بل وقعت احداهما حال انتفا الاخري بالسكون لكن هذا

لاوجه

لاوجه له لادعايه لظهور بطلانه فافهم ورد الوجه الثاني وهو ان الحركة لا توجد
الا بعلتها التامة كحركة اليد لحركة المفتاح والا انتفي وقوعها وتلك العلة
هي في الابتدا او التوسط كما هي فلو وقع سكون في الاثنا لزم وجود مقتضي
الحركة مع انتفايها بان الحركة بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير القوي
الاختيارية او الطبيعية فيهما اصلا تمايري من وجود علتها ودوامها
ليس كذلك بل الله تعالى هو خالق الحركة فيمكن ان يخلق السكون
في اثنايها فتنتفي ثم تعود وما شوهد من العلة ودوامها انما ذلك
معها لا بها ولا يخفي ان هذا الجواب مبني على مذهب الراد لا على
مذهب المستدل فلا يقطع به الا ان سلم قاعدته فافهم ورد الوجه
الثالث وهو ان البطا لو كان بتخلل السكنات لزم ان لا تري حركة
الفرس لكونها مغمورة لسكناته او يري ساكنا في زمن اكثر من حركاته
عند عدوه لان بطا سكناته على قدر ما زادت به حركات الفلك على
حركته كما تقدم بان امتزاج الحركات والسكنات عند عدوه امر محقق
ضرورة ان احدهما ليست افراده متوالية بلا تخلل الاخر ومعلوم ان
الامتزاج هو اختلاط الحركات والسكنات بحيث لا تتميز عند الحس
ازمنتهما اذ لو تميزت توالت افراده وهلا او توالت افراد ذاك فلا يكون امتزاجا
وكان حق الامتزاج ان تظهر افراد الغالب من الممتزجين وتبدو الاكثر
كما ذكرتم الا انه ذلك لم يقع في السكنات والحركات الممتزجة لظهور
افراد القليل منهما لان الحركة التي هي القليلة لكونها وجودية
متجددة لا منقطعة زمانا متسعا تقهر السكنات وان كانت متكثرة
لكون تلك السكنات عدمية والعدمي اقرب ان لا يشاهد من الوجودي
ولا يخفاك ان هذا الرد ايضا في غاية في الضعف فان الامتزاج في
الامور الظاهرة وان كانت عدمية لا يوجب خفا العدمي منهما
لان المقدار ان موصوفه مشاهد به فاذا كان اكثر من الاخر بما
لا يحصي بحيث يغمره ويقهره كان ظهوره احري على الحس والعادة
وهو واضح ثم اشار الي ما قيل في السرعة والبطا من انهما فعل
يقبلان الانتها في ثبوتهما الي حد ام لا فقال ثم كل من السرعة

والبطا قابل للشدة والضعف فالاسرع اشد في سرعته من السريع والابطا
اشد من البطي ثم ان الاسرع يكون اشد منه ما هو اقوي منه في السرعة
وكذا الابطا وهذا امر واضح مثلا الطاير اسرع في حركته من الفرس وابطا
من السهم ثم السهم ابطا من الريح وهذا الاختلاف فيه وانما الخلاف في
شي اخر وهو ان كلا منهما هل ينتهي ذلك البطا وتلك السرعة فيه الي حد
بحيث تكون سرعته لا اشد منها وبطاوه لا اكثر منه ام لا بحيث لا توجد سرعة
لحركة الا وكان ثم ما هو اشد منها او لا بطا لها الا وثم ما هو اكثر منه بحيث
لا ينتهي كل منهما الي حد وهذا اعني وجود الحد لكل منهما وعدم وجوده
فيه تردد بين اهل الفن وميل الامام الرازي الي الاول وهو ان لكل
من السرعة والبطا حد ينتهي اليه فلا يوجد ما هو اشد منه وان
كان الثاني وهو نفي الحد بان يكون لا يفرض قدر من سرعة او بطا
الا وثم ما هو اقوي منه اشبه اي اجري واوفق باصولهم اي الحكما
وانما مال الامام الي الاول قال لانه اذا لم يكن للسرعة والبطا
حد لم يثبت التضاد بينهما الذي هو كون شيئين بينهما غاية الاختلاف
اذ ما من قدر من السرعة والبطا يفرض علي هذا الا وثم ما هو
اشد منه وان لم يثبت التضاد انتفت الشدة والضعف فيهما
مع الاتفاق علي ثبوتهما وذلك ان الشدة والضعف ليستا بالمعني
الذي يوجد في باب التشكك بل بالمعني الذي يكون بين الاضداد
كما نقول ان السواد اشد مضادة للبياض من الصفرة والحمرة
فالشدة هنا تحصل بان تكون هذه السرعة مثلا بينها وبين
ذلك البطا اضداد من السرعة وهي اشد من تلك الاضداد
فاذا انتفت الضدية لانتفا الانتها في حد السرعة والبطا فلا
شدة ولا ضعف ويرد هذا بمنع تسليم ان الشدة والضعف
مخصوصان بالاضداد بل يجريان في المختلفات او يرد بالجريان
علي القول بان الضدين لا يشترط بينهما غاية الاختلاف فتتحقق
الشدة والضعف وانما كان الثاني اوفق لاصل الحكما لان الحركة
لا بد لها من زمان والزمان قابل عندهم للقسمة دايما فالحركة

المطابقة

المطابقة لها تكون في سرعتها وبطاها كذلك فلا حد لها وقد عرفت ان كون
الامتداد يقبل القسمة دايما مطلقا امر وهمي لا حقيقي المبحث
السادس من مباحث طريق الفلاسفة في الحركة في ان بين كل حركتين
مستقيمتين سكونا زعم بعضهم اي بعض اهل الفن من المتكلمين والفلاسفة ان
بين كل حركتين مستقيمتين سكونا علي ان تكون ثانيتهما رجوعا
في خط الاولي او انعطافا الي غير صوب الاولي ومعلوم انه لا زاوية في
التقدير الاول لاتحاد الخط بخلاف التقدير الثاني فلا يشترط في الحركتين
وجود زاوية بينهما ولا كون احداهما الي غير صوب الاخري واحترز
بالاستقامة من حركة الدور فلا يلزم السكون فيها علي انه مجرد
تصور لان الدورية حركة واحدة ولا تكون حركتين الا بسكون
فعلي لا يختلف فيه وانما زعموا ان بين كل حركتين علي الوجه
المذكور سكونا لان المتحرك له وصول هو انتها الحركة الاولي
وله رجوع هو ابتدا الحركة الثانية والوصول والرجوع ليسا
واقعين في زمان بل واقعان في الان والفرق بين الان والزمان
وان كان كل منهما ظرفا لما يقع فيه ان الان لا تقع فيه الحركة ولا
يقبل القسمة ولو وهما وانما تقع فيه حوادث غير الحركة وهو
مبدا الزمان وظرف له بمنزلة النقطة للخط بخلاف الزمان فيقبل
القسمة الوهمية دايما وان كان لا ينقطع وتقع فيه الحركة لان لها
استرسالا وامتدادا فتطابقه لقبوله القسمة وانما قالوا لا يقع
الوصول في الزمان القابل للقسمة كالرجوع الذي هو ابتدا الحركة
الثانية لان الزمان حيث قبل القسمة فله وسط به تقع قسمته
فيتحقق له الطرفان فالوصول ان وقع في الوسط فلم يقع في
الزمان بل في بعضه وان لم يقع في الوسط فقد وقع في
الطرف وهو الان واذا كان الوصول والرجوع ابنين لا زمانيين
ومعلوم ان ان الوصول غير ان الرجوع ضرورة فلا بد ان يكون
بين الانين زمان يتخللهما اذ لو لم يتخللهما زمان بل وقع الان
الثاني بلا فصل بزمان بينهما لزم تتالي اي تتابع فيلزم الانين

كتين

اعني ان الوصول وان الرجوع وتتالي الانات هو تركب الزمان من الانات
المستلزم لوجود الجزء الذي لا يتجزى اذ الزمان مطابق للحركة المطابقة
للمسافة فاذا كان احد هذه المتطابقة مركبا مما لا ينقسم وهو الزمان
لزم تركب كل من المطابقين الاخيرين اذ لا معنى للتطابق الا ان كل جزء
من هذا في مقابلة جزء من ذلك فيلزم وجود الجزء في الجسم وهو
محال عندهم وهذا الكلام يقتضي ان الان ليس جزا للزمان قال وابل
هو عرض له غير سادي كما يسري البياض في الجسم لانقسامه
بقسمة الجسم بل هو كالنقطة للخط ولا يخفاك ما في كون الشيء
طرفا للشيء ومبدا له وكونه عرضا له من التنافي ولكن القوم
الجاتهم القواعد الفاسدة الي تقرير امور وهمية لا تحقق لها
في نفسها واذا تحقق ان بين الانين زمانا فحيث لا حركة بين
ان الوصول وان الرجوع اذ الاول انتهاء الحركة الاولي والثاني
ابتداء الثانية الموالية للاولي اذ لا حركة بعد الاولي لذلك المتحرك
سواها تبين ان بين الانين زمانا لا حركة فيه لذلك الجسم الحال
فيه اذ لا يتوصل الي ان الرجوع الا منه ونفي حركة الجسم في الزمان
هو السكون فثبت المدعي وهو ان بين كل حركتين مستقيمتين سكونا
وحاصله ان الحركة الاولي انتهاء والثانية ابتداء والاول الوصول
والثاني الرجوع وهما انيان لا زمانيان اذ الزمان له امتداد فلا
يقع فيه الا ما له امتداد كالحركة والا فان وقع ما لا امتداد لحصوله
في وسط الزمان فليس الزمان طرفا له بل بعضه وان وقع
في غير الوسط فظرفه الطرف الذي هو الان واذا كان انيين
وانا هما مختلفان فلا بد من زمان بينهما والا تتالي الانات فيترتب
الزمان من الانات اذ لا نعني بالزمان الا ما له امتداد تقع فيه
الحوادث والانات المتواليات مترتبات وليس لها امتداد تقع فيه
الحوادث او هما نفس الامتداد لمجموعهما زمان مركب مما لا ينقسم
فيلزم وجود الجزء بواسطة المطابقة كما تقدم واذا كان بينهما
زمان ولا حركة فيه اذ الغرض ان الابتداء والانتهاء للحركتين في غيره

فقد

فقد ثبت زمان لا حركة فيه بل فيه السكون وهو المدعي ولا يخفاك
ان هذا ان تم استلزم وجود زمان بين كل حادثين غير الحركة والسكون
وان لم يكن بينهما تاخر لحظة وهذا مما ياباه الدليل والضرورة
ولا يخفاك ايضا انه صريح في ان غير الحركة والسكون لا يقع في
الزمان بل في شيء اخر هو طرف الزمان والتزامه كالخروج عن
حد الضروريات والجواب عن ما ذكر في تحقيق وجود السكون
بين الحركتين انا لا نسلم امتناع وجود الجزء الذي لا يتجزى وما
ذكرتم لا يتم الا بتسليم امتناعه ونحن لا نسلمه لابتنائه علي قواعد
لا تسلم كما ياتي وبعد تسليم امتناع الجزئية المانعة من التجزية
فدليلكم مبني علي ان الوصول وقع في ان كالرجوع فيلزم ان لم
يتخللهما زمان لا حركة فيه تتالي الانات ونحن لا نسلم وجود
ان اصلا بل نلتزم انه لا ان بالفعل خارجا فلا يقع الوصول
والرجوع المحققين خارجا في ان لا تحقق له بالفعل خارجا بل هو وهمي
محض اذ الان طرف للزمان كالنقطة للخط فما دام الزمان لم ينقطع
فلا ان والزمان لا ينقطع بالفعل فلا ان بالفعل وانما ينقسم بالوهم
وينقطع به فنقدر فيه الانات بتقدير الانقطاع فلا يتم لكم المراد اذا
اريد بالان ما هو طرف للزمان يتحقق بانقطاعه كما هو معناه
عندكم اللهم الا ان يراد زمان اي يريد المستدل بالان زمانا لا ينقسم
الا بالوهم واذا اراد هذا المعنى فحينئذ لا نسلم تغاير ان الوصول
وان الرجوع لجواز ان يكون الان علي هذا وهو زمان لا ينقسم الا
بالوهم انا لهما معا وانت خبير بان الحادثين المختلفين يجوز توقعهما
في زمان واحد بل في ان واحد وان كان لا ينقسم حتى بالوهم فلا حاجة
في تصحيح ذلك الي جعل ما وقعا فيه ينقسم وهما ودعوى ضرورة
التخالف بين الانين اعني تغايرهما حقيقة غير مسموعة لان
الوصول والرجوع خلافيان لا ضدان بحيث لا يصح الاقتران بهما
الا في انين اذ حاصل الوصول انقطاع الحركة الاولي والرجوع
ابتداء الثانية ولا تنافي بينهما بل ونقول علي هذا التقدير

لااستحالة في تتالي الانين اذ هما على هذا قطعتان من الزمان متصلتان
وذلك هو المدرك في شان الزمان مطلقا اذ هو شي متصل تقع الحوادث
في قطعه المتعددة التتالي فلو لزم من تتالي الانين بهذا المعنى وجود
الجزو الذي لا يتجزي لزم من وجود الزمان مطلقا واعلم ان المتبادر
في شان الزمان والان ان الان هو ما يقع فيه الحادث المخصوص
من الزمان فان كان الزمان موجودا فالانات اجزاوه ويلزم كونها
موجودة وان كان عدميا فالانات كذلك وادعا وجود الزمان
مع كون الان وصفا له متوقفا على انقطاعه الا انه قايم به
غير ساري فيه مما لا معنى له وان ادعوه وادعوا تحققه بين الماضي
والحال فافهم ثم اشار الي ما ورد من النقض على الاستدلال
ورده فقال واما النقض اي نقض هذا الدليل ب ببيان وجوده
في كل حركة مستقيمة مع انتفا المدلول الذي هو وجود السكون
بعد انا نقاوذ لك بان يقال ان المتحرك له انات في حركته
المستقيمة وتلك الانات مختلفة وذلك واضح سيما اذا اردنا
كرة حقيقية على سطح مستو فان ما تمس به الكرة ذلك السطح نقطة
لا تنقسم واذا دارت مسته بنقطة اخرى فحينئذ نقول ان ان
الوصول الي كل نقطة من تلك النقط يغاير ان الانفصال عنها اي تلك
النقطة ضرورة ان مماسة نقطة انما هو بعد مماسة اخرى تتغاير
ان المماسة لهذه وان المماسة للاخري واذا اختلف الانات
فحينئذ يلزم حيث تغايرا اما تتالي الانين او تخلل السكنات لانه ان لم
يكن بين الانين سكون تتالت الانات وان كان فقد تخللتها سكونات
وتتالي الانات باطل لما ذكرتم فلزم تخلل السكنات ولو صح دليلكم
تخلل السكنات بين انات الحركة الواحدة المستقيمة وان كانت
اسرع من الطرف وهو باطل اتفاقا فقد انتقض الدليل بوجوده مع
انتفا المدلول فلا يسلم ذلك النقض لانه قد يرد بان الدليل انما
يتحقق حيث يتحقق وجوده ان بعد ان ووجوده متوقف عليه
انقطاع زمان الحركة فيتحقق الان لانه طرف الزمان المنقطع

يلزم

يلزم من ذلك انقطاع المسافة المطابقة للحركة التي هي في الزمان فتكون لها نقطة لا تنقسم
هي طرفها كما ان الان طرف لا ينقسم وههنا ليس كذلك لان انقسام المسافة المفروضة
على اجسام منتظمة او على جسم واحد هنا محض توهم ضرورة ان انقسام المسافة
ووجود طرف لها يتوقف على انقسام الزمان وانقطاعه ليكون الطرف الذي لا ينقسم
منه مطابقا للطرف الذي لا ينقسم منها بخلاف ما نحن فيه في الحركتين فان زمن
الاولي منقطع بانقطاعها ولما كان هذا الرد ضعيفا عبر بصيغة التمريض
فقال قد يرد ووجه الضعف ان الان لا يتوقف وجوده على انقطاع زمان
الحركة فانه كما تقدم ما يقع فيه حادث لا امتداد له وهو في اثنا الزمان
فهناك انات تتالت وانطبقت على الحركة المطابقة للمسافة فان كان ذلك
يوجب وجود الجزء اوجبه في الحركة الواحدة وفي الحركتين المذكورتين
وان لم توجبه فيهما وهو ظاهر وايضا اذا توقف وجود الجزء على انقطاع
الزمان والمسافة فلا نسلم انقطاع الزمان ولو في الحركتين ثم وجود
الجزء انما هو بتقدير انقسام المسافة عندهم ولو بالوهم والا لم يستقم لهم
ما ذكروا في وجود الجزء في الجسم المطابق للمسافة اذ لو لم يعتبروا في
المسافة الانقسام الوهمي لم تطابق الجسم ايضا اذ لا انقسام لها بالفعل
وعليه يلزم وجود الجزء بمجرد مطابقة المسافة التي يقدر انقطاعها
وهما من غير توقف على تتالي الفعل لما لا ينقسم فافهم وزعم الجبائي
من المعتزلة ان السكون لازم بين الحركتين لكن بين حركتين مخصوصتين
وهما الصاعدة والهابطة وذلك ان صعود الحجر مثلا انما يكون بغلبة
اللازم على ميله اي فوق به الي فوق وهو الرامي من القاسر المجتلب اي ميله اعتماده
اي الطبيعي بمعنى ان الحجر له ميل طبيعي وهو اعتماده الذي يندفع به الي الهبوط
وانما يندفع الي فوق بغلبة الميل القسري لهذا الميل الطبيعي والميل القسري
هو الذي يحدث من القاسر وهو الرامي به فتقرر بهذا ان صعوده بغلبة
الميل القسري للميل الطبيعي وهبوطه على هذا يكون بالعكس اي
يكون بغلبة الطبيعي للقسري فاذا غلب القسري كان الصعود واذا
ضعف الميل القسري بسبب ملاقات الهوا المخروق للحجر عند الصعود
وغلب الطبيعي كان الهبوط ومعلوم ان الغالب تنتقص قوته شيا فشيا

عند الصعود حتى يصير مغلوبا فله غالبية ومغلوبية وبينهما اي الغالبية والمغلوبية لامحالة تعادل اذ المنتقص عن اكثرية لا يصير انقص من مقابله حيث يكون انتقاصه بدقة حتى يصير على قدر ذلك المقابل في اثناء ذلك الانتقاص وهذا مشاهد في الحسيات فانه لو قيل انقص من هذا العود حتى يصير انقص من هذا الاقصر وشرعت في نقصه بدقة فلا يصير اقصر حتى يكون مساويا عند بعض الانتقاصات كالعدد فانه لا يصير اقل حتى تعرض له المساوات اذا كان ينقص منه بالواحد وتلك المساوات هي التعادل واذا لزم التعادل في الانتقال من الاغلبية الي المغلوبية فذلك التعادل يمنع الحركة الي العلو والسفل معا فيقتضي السكون لامتناع الترجيح بلا مرجح اذ الحركة حال التعادل لا تكون الا برجحان احدي القوتين اعني القسرية والطبيعية على الاخري والفرض انه لا رجحان لوجود التعادل فلو لم يكن سكون حين التعادل وقعت الحركة التي لا تكون الا بمرجح من القوتين ولا مرجح منهما فيلزم السكون والا لزم ترجح احدي الحركتين بلا مرجح والجواب انه لا نسلم لزوم التعادل بين القوتين وهو المانع للحركة الموجب للسكون لجواز الانتقال من الاغلبية الي المغلوبية بلا توسط التساوي بين القوتين فانه انما يلزم التساوي في انتقاص الازيد الي الانقص ان كان الاسقاط محصورا في كونه بما به التفاوت فقط اولا ونحن نجوز ان يكون في الدفعة الاخيرة المزيلة للتفاوت بما يزيل التفاوت والمساوات معا فيكون الانتقال من الاغلبية الي المغلوبية بلا توسط التساوي كما اذا انقصنا من الخمسة اثنين فصار اقل من الاربعة بلا توسط المساوي هذا كله ان سلم ان تفاوت القوتين باجزاء معنوية تنتقص شيئا فشيئا كما في الاجسام والا فلا يتصور ما ذكرنا صلا ولو سلم لزوم التعادل بين الاغلبية والمغلوبية لم يسلم لزوم السكون في ذلك التعادل بل نقول اذا وقع التعادل فانه يكون في ان الوصول الي الغاية التي منها الرجوع ولا يصح السكون في ان الوصول والا لزم كون كل حصول في ان سكونا وانما يصح السكون في زمان بين ان الوصول وان الرجوع كما هو مدعي الخصم واذا كان التعادل في ان الوصول فاللازم انقطاع الحركة في ذلك الان لا بين ذلك الان

الرجوع

الرجوع المنافي للحركة الاولي فان سمي الخصم هذا الانقطاع سكونا لم يلزم منه المدعي الذي هو لزوم السكون في زمان بين اني الوصول والرجوع وغاية ما فيه لزوم سكون في ان الوصول هو بمعني انقطاع الحركة حينئذ ولزوم السكون الذي هو بمعني عدم الحركة ولو كان ذلك في ان الوصول مما لا يحقق المدعي اذ لا نزاع فيه وانما النزاع في السكون الذي يكون في زمان بين الانين اعني ان الوصول وان الرجوع لا في السكون بمعني انقطاع الحركة عند ذلك الوصول وانعدامها ثم تحدث اثر ذلك الانقطاع حركة الرجوع وحاصله ان لزوم التعادل لا يسلم لصحة الانتقال دفعة الي المغلوبية على ما قررنا ولو سلم فالتعادل يكون في ان الوصول الي الغاية ولا يصح فيه السكون المدعي وهو السكون في زمان بين ان الوصول وان الرجوع وانما اللازم انقطاع الحركة وحدوث اخري فان سمي هذا الانقطاع سكونا سلم ولم يثبت به المدعي ولا يخفي ان جعل ان الوصول خاليا عن الحركة والسكون يتوقف على ثبوت الواسطة للجسم بين الحركة والسكون وعلى جعل السكون زمانيا كالحركة وذلك مما ينظر فيه فتامل ثم نبه على ادلة مخالف الجبائي فيما ذكر وعلى ردها فقال احتج المانع للزوم السكون المذكور بانه لو لزم هذا السكون الذي يدعيه الجبائي بين الحركة الصاعدة والهابطة لزم منه محالات اربعة احدها بقاؤه اي احد تلك المحالات لزم بقاء ذلك السكون فاذا رمي بالحجر صاعدا لزم ان يبقي الحجر بعد انتهاء صعوده ساكنا هنالك في الهوا والمشاهدة تكذبه وانما لزم بقاؤه للزوم بقاء التعادل بين الميل القسري والطبيعي والتعادل يقتضي السكون ما دام باقيا اذ لا حركة كما قال الخصم الا بغلبة قوة احد الميلين للاخر وانما لزم بقاء التعادل لانه لا تغلب القوة الطبيعية حتي تضعف القسرية والقسرية لا موجب لضعفها بعد التعادل وانما قلنا بنفي موجب الضعف بناء على ما سلم الخصم وهو ان القوة القاسرة انما كانت تضعف بممانعة الهوا المخروق للحجر في صعوده وعند التعادل لا خرق اذ الخرق لا يكون الا بالحركة والحركة حال السكون الذي يكون بالتعادل فاذا كان التعادل

يوجب السكون والسكون ينفي الحركة التي تستلزم الخرق الموجب للضعف لزم انتفاء
ضعف القوة القاسرة واذا انتفى ضعفها انتفى التعادل ليبقى السكون وبقاؤه باطل
بالمشاهدة لان الحجر كلما انتهى صعوده ابتدا هبوطه واذا بطل بقاؤه بطل لزوم
السكون للزوم هذا المحال **الثاني** من المحالات اللازمة على تقدير لزوم السكون
بين الحركة الصاعدة والهابطة انه لو لزم ذلك السكون لزم **وقوعه** اي ذلك
السكون **لا عن سبب** اصلا لكن وقوع الشي لا عن سبب باطل وانما قلنا يلزم وقوعه
لا عن سبب **لانه** اي ذلك السكون ان وقع اما ان يقع بطبع الحجر او باختياره او
بقسر والحصر في الثلاثة ظاهر ووقوعه باحدى الثلاثة باطل فيلزم وقوعه
بلا سبب وهو محال اما بطلان وقوعه بالطبع فظاهر اذ **ليس** سكون
الحجر في الهوا **طبيعيا** بل طبعه الاندفاع الى اسفل واما بطلان وقوعه بالارادة
والقسر فواضح ايضا **اذ التقدير عدم القسر** الى السكون وانما كان القسر
من الرمي الى حركة الصعود لا الى السكون والا انتفت الحركة اصلا **و**عدم
الارادة من الحجر اذ لا علم له حتى يكون له اختيار السكون وارادته واذا
انتفى كون السكون طبيعيا او اراديا او قسريا لزم وقوعه لا عن سبب
اذ القسمة حاصرة ووقوعه لا عن سبب محال فلزوم السكون بين الحركتين
محال **الثالث** من المحالات اللازمة على تقدير لزوم السكون بين حركتي
الصعود والهبوط انه لو لزم ذلك السكون لزم **وقوعه** اي ذلك السكون
اللازم **لا في زمن معين** في الخارج واذا لم يقع في معين لم يقع في زمن اصلا
لعدم صحة الوقوع في المبهم الكلي اذ هو ذهني لا خارجي فيلزم انتفاؤه
ولا يقال يقع في الان لان السكون لما كان حصولا بعد حصول في المكان
الاول لزم كونه زمانيا لاستدعائه مقدارا ممتدا كالحركة ولان السكون
لما كان مقابلا للحركة فلا يتصف به موصوفه الا حيث تصح الحركة ليتضادا
على محل واحد قابل لهما والا كان محل احدهما خلاف محل الاخر وايضا فلا تنافي
بينهما تنافي التضاد والاتصاف بالحركة زماني فيكون الاتصاف بالسكون
زمانيا وفي التوجيه الاول نظر لا يخفى وانما قلنا يلزم ان لا يقع في زمن
معين **لان كل زمن يفرض** لوقوعه ومعلوم ان فرضه انما هو لدفع ضرورة تتالي
الانات او ضرورة تعادل القوتين **فاقل منه** اي من ذلك الزمن **كاف** في

دفع

٢٢٩

دفع تلك الضرورة لصحة الوقوع في ذلك الاقل والزمان دائما ينقسم واذا كان اقل
ما يفرض كافيا فوقوعه في اكثر من المحتاج لا سبيل اليه اذ لا استناد له على قدره وفي
اقل لا يصح لعدم التناهي حتى يتحقق الاقل فلا يقع في الزمن اصلا فيلزم انتفاؤه
فنفيه لزوم السكون يستلزم نفيه وهو تناقض **الرابع** من المحالات اللازمة
على تقدير لزوم السكون المذكور انه لو لزم ذلك السكون لزم **وقوف الجبل**
الهابط بملاقات الخردلة الصاعدة بمعنى انه يلزم على ما ذكرنا لو فرضنا
صعود خردلة وهبوط جبل لزم وقوف ذلك الجبل لاجل ملاقات تلك الخردلة
الضعيفة والمعتاد المشاهد ان الاثقل لا يقف عند هبوطه لملاقات خفيف
ولو لحظة وبيان اللزوم ان الخصم قد ادعى ان الرجوع من الصعود لا يكون الا
بعد سكون والخردلة لا ترجع الا بعد ملاقات الجبل فلا بد من سكونها بعد
الملاقات والا رجعت بلا سكون ولا يتاتى سكونها الا بسكون ملاقيها
وهو الجبل والا لزم سكونها واندفاعها بالجبل الى اسفل في لحظة واحدة
وهو ظاهر البطلان الوجه الاول من الادلة وهو بقا السكون وايضا
للزوم بقا التعادل الموجب له اذ لا يزول التعادل الا بضعف القوة القاسرة
وهي لا تضعف الا بملاقات الهوا المخروق ولا خرق الا بالحركة المنتفية حال
السكون اما لا نسلم لزوم بقا التعادل قولكم لا يزول التعادل الا بالضعف
الذي لا يكون الا بملاقات الهوا المخروق غير مسلم بل يزول التعادل بالضعف
الناشي بالتدرج الذاتي من القوة الى الضعف **لان القوة الطبيعية**
تتدرج بحسب ذاتها الى القوة اي الشدة **و**القوة **القاسرة** تتدرج بعد التعادل
الى الضعف بحسب الذات بمعنى ان كلا من القوتين اعني القاسرة والطبيعية
لكل منهما بعد التعادل تدرج ذاتي الى عكس ما تتدرج اليه الاخرى فالقاسرة
اذا انتفت عنها الغلبة تدرجت لذاتها الى الضعف فتكون مغلوبة والطبيعة
تتدرج الى القوة لذاتها فتكون غالبة لان ما بالطبع ادعى الى الغلبة
ما لم يقوا العارض **ولهذا** اي ولكون كل من القوتين تتدرج الى ما ذكر لذاتها
يكون هبوط الحجر عند القرب من الارض اقوى من هبوطه فيما فوق ذلك لانه حينئذ
يبلغ غاية ما تتدرج اليه القوة المقتضية له وليس هنالك موجب غيره ان
يقتضي قوة في الهبوط وذلك ظاهر اذ لا يتخيل عارض هنالك غير الهواء

وهو مستوي في القرب من الارض والبعد منها وحاصله ان القوة الطبيعية تجذب لذاتها
بعد التعادل للشدة والقاسرة بعد التعادل تنتقص لذاتها فتجذب الي الضعف
لان ما بالطبع اقوي واقرب من العارض الالمزيد قوة فلا يلزم بقا السكون دايما
للتعادل ولا يخفاك ان هذا التوجيه كالدعوي الاستحسانية بحسب ما يبدو واعتماد
اذ دايرة العقل يجوز ان يتعاكس التدرجان بل الاصل عنده بقا التعادل اذ لا ينتفي
الحاصل عند العقل الا بسبب ولم يظهر سبب عقلي بل تخميني فتامل ورد الوجه
الثاني وهو انه لو وقع السكون لزم وقوعه بلا سبب وهو محال وبيان اللزوم
ان السكون اما بطبع الحجر او باختياره او بقاسر والكل باطل والقسمة حاصرة
ووجه البطلان ان الطبع من الحجر انما هو في تحركه الي اسفل لا في السكون ولا
ارادة له وكذا الاقتران القاسر انما كان الي التصعد لا الي السكون بانا لا نسلم
انتفا القاسر الي السكون لان تعادل القوتين اعني قوة القسر للتصعد وقوة
الطبع المقتضية للهوي قاسر الي السكون اذ التدافع الي جهتين مختلفتين
تعادل المتدافعين يمنع الحركة الي احدي الجهتين والاغلب فلا تعادل واذا
منعت الحركة جا السكون ورد الوجه الثالث وهو ان السكون المذكور لو لزم
اقتضي ذلك انتفاءه اذ لا زمن له خارجا من حيث ان اي زمن يفرض صح الوقوع
في اقل منه وامتنع في اكثر منه اذ لا يطابقه والزمن لا اقل له في نفس الامر
فلا وقوع للسكون في ذلك الاقل في نفس الامر بانا لا نسلم ان الزمن لا اقل له
في نفس الامر حتي يمتنع الوقوع في الاقل بل له اقل بحيث لا يقبل القسمة
في نفسه وانما يقبلها بالوهم لا في ذاته فلا يمتنع وقوعه في الزمن لانه
اي السكون نقول علي هذا التقدير يقع في زمن هو ذلك الاقل الذي لا يقبل
الانقسام العقلي وانما يقبل الانقسام الوهمي والمستلزم لعدم الوقوع اصلا
الذي هو المحال هو كون الزمن لا اقل له في نفس الامر لتبول القسمة الفعلية
دايما واما اذا كان له اقل لا يقبل الانقسام العقلي وانما يقبل الوهمي فلا
استحالة وهو ظاهر ورد الوجه الرابع وهو انه لو لزم السكون المذكور لزم
وقوف الجبل الهابط عند ملاقات الخردلة اذ لا ترجع عند تلك الملاقات الا بعد
سكون كما ادعي الخصم بانا لا نسلم ان الخردلة لا ترجع حتي تلاقي الجبل فيلزم
سكون الجبل لسكونها حينيذ بل نقول ترجع قبل الملاقات لان الخردلة

عند

٢٤٤

عند فرض صعودها وهبوط الجبل في سمتها معلوم انما ترجع من مصادمتها
هو الجبل المندفع امامه بقوة اندفاع ذلك الجبل هابطا فالخردلة ترجع قبل ان
يلاقيها ذلك الجبل فلا يلزم وقوف الجبل بل وقوف الهوا المصادم ولا استحالة
ولا استبعاد فيه مع انا لو التزمنا وقوف الجبل لملاقات الخردلة لم يلزم منه
محال لان وقوفه اعني الجبل لملاقات الخردلة مستبعد فقط لا مستحيل
عقلا والمستبعد يجوز ان يقع فيه غلط ما يدعي من الشهود وعلي هذا لا يرد
ان يقال كيف يصح ان رجوع الصاعد الخفيف بملاقات الهوا المندفع امام الهابط
الثقيل مع انا قد نشاهد رجوع سهم مثلا بملاقاة حجر عظيم عند الملاقاة بلا سكون
لا قبل الملاقات لانا نقول وقوف ذلك الثقيل لا يستحيل وانما يستبعد فقط فلعله
وقف وغلب علي الحس شهود سكونه فالجبل نلتزم وقوفه ولا استحالة فيه
وانت خبير بان هذا من ادعا مغالطة الحس في امر مطرد مجزوم به فالرد
ضعيف ان كان المدعي لزوم السكون المذكور عقلا لا امكانه فافهم

المبحث السابع من مباحث طريق الفلاسفة في الحركة في تعدد حركات الجسم باعتبار الجهة قد يكون للجسم حركتان الي جهة واحدة احداهما
عارضة باعتبار متحرك اخر والاخري ارادية او طبيعية من ذات المتحرك فيبعد
اي فيري ذلك المتحرك بعيدا عن المبدا بقدرهما اذ كل من الحركتين يزداد بها
انتقالا عن ذلك المبدا وذلك كالماشي الي شرقي السفينة حال كونها متحركة
الي المشرق فانه لو سكن بمحل منها كان بعده عن المبدا بقدر بعد مكانه فقط
ولما تحرك في السفينة كان بعده زايدا علي ذلك بقدر ما تزيد به الامكنة
السفينية التي ينتقل اليها في مشيه وهو ظاهر او تكون له حركة الي جهتين
متقابلتين ومعلوم انه لا يصح كون الحركتين ذاتيتين مقابل تكون احداهما
عرضية والاخري بالارادة او غيرها وذلك كالماشي في السفينة الي خلاف
حركتها كان يكون الماشي الي شرقيها وهي متحركة الي المغرب وحينيذ ان
كان لاحداهما فضل علي الاخري كما اذا كان كل جزء من اجزاء السفينة يقطع
ذراعين لسرعتها في زمن معين والماشي يقطع ذراعا في ذلك الزمان
فيبعد اي فيري ذلك المتحرك بعيدا عن مبدا حركته بقدر فضل احداهما
عن الاخري فيبعد عن المبدا بذراع ان كان فضل السفينة عن حركته

الارادية ذراعا او اكثر ان كان اكثر ثم لا يزال يزداد البعد بذلك الفضل الى انتها الحركة
لانه كلما قطع الى المبدا مقدارا قطعت به السفينة ذلك المقدار مرتين فينتقص
من البعد ما قطع في مقابلة غير المزيد به ويبقى المزيد في البعد فيستمر البعد
كذلك الى الفراغ الا اذا كان الفضل كما فرضنا لحركة السفينة فانه يرى
ذاهبا لانه ينقص من مقدار حركتهما الى صوبها مقدار حركته الى صوبه
وان كان للماشي ذي بطيا راجعا لما ذكرنا ايضا **والا** بان لم يكن فضل بين الحركتين
كما اذا كانت السفينة تقطع به ذراعا الى المغرب وهو يقطع مثله الى المشرق
فانه **يسكن** اي يرى ساكنا في مكانه الذي هو المبدا لانه كلما قطع ذراعا
ردته السفينة بذراع فيعود لمحله في مرأى العين ومن هذا المعنى كون الحركتين
الى جهة او الى جهتين على ما قررنا يرى الكوكب سريعا او بطيا او واقفا
ذاهبا او راجعا بسرعة باتحاد جهتي حركته وحركة الفلك وغيرها باختلاف
الجهتين على ما ذكرنا **او** تكون له حركتان **الى جهتين غير متقابلتين**
كالماشي شمالا في سفينة متحركة شرقا **فيبعد** ذلك الجسم **فيهما** اي في الجهتين
الغير المتقابلتين **بقدر الحركتين** اذ لا تنقص احداهما الاخرى فاذا فرضنا
شخصين يراه احدهما متحركا للشمال بنفسه من مكان والاخر متحركا
بالسفينة من ذلك المكان راه كل بعيدا على قدر بعده من ذلك المكان
وهو واضح **وقد تكون له** اي للجسم **حركات** متعدده لكونها **الى جهات**
مختلفة وذلك كما في انسان في سفينة يمشي غربا وهي تدفع بالة شرقا
في ما يمشي بها شمالا مع ريح يجري بها جنوبا **فيبعد** المتحرك **بتوسط بينها**
اي تلك الحركات ويكون في البعد عن مبدا كل منها **على نسبتها** قربا وبعدا
فالتي ترى مسافتها ابعد يرى في التوسط في ذلك البعد والتي ترى اقرب
يرى بحسبها ومعلوم ان حركة الجنوب والشمال لا تجتمعان في ذات واحدة
الا على البدلية دون المعية وكذا الشرقيه والغربية بخلاف الجنوبيه
مع الشرقية او الغربية لعروض وكذا الشمالية مع احداهما

المبحث الثامن من مباحث طريق الفلاسفه في الحركة
وهو في ان السكون المقابل للحركة وجودي او عدمي **السكون** اما ان
يكون **في الاين** بان يكون الجسم المعروض له مستقرا في الاين الذي هو المكان

واما

٤٢١

واما ان يكون في غيره من باقي المقولات فان كان في الاين فان فسر بانه هو **حفظ النسب**
فيما بين الساكن والامور الخارجة بان يكون مستقرا في مكانه فتبقى نسبته الوضعية
كما هي بالنسبة لجسم اخر مستقر من قرب وبعد وجهة فهو على هذا التفسير
وجودي **وان كان في غيره** اي الاين بان يكون في كم مخصوص كطول معين بعد نمو
او في كيف كلون دون اخر او في وضع دون اخر فان فسر بانه هو **حفظ النوع**
بان يلازم نوع ما هو فيه من كم وكيف ووضع وذلك بان يقف على كم مخصوص
دون توالي اكثر منه ولا تخلخل ولا ذبول وعلى كيف مخصوص كبياض دون
انتقال الى اشتداد او ضعف او غيرهما وعلى وضع مخصوص من استقامة او
اعوجاج او غيره دون تبدل الى وضع اخر فهو ايضا وجودي **فهو على التفسير**
في الاين وغيره **يضاد** الحركة لانه امر وجودي بينه وبينها غاية الاختلاف
ولكن انما يظهر كونه حفظا للنسب في الاين اذا نسب صاحبه الى امور مستقره
والا كان تحركها موجبا لتبدل الوضع او الجهة فلا يوجب السكون منه حفظ
النسبة حال التحرك الا بتمحل وانما قلنا انه على هذا التفسير امر وجودي
فيكون ضد الحركة اما اذا كان حفظا للنوع فلان النوع وجودي وحفظ الموجود
موجود واما اذا كان حفظ النسبة فلان الاستقرار في المكان هو حصول بعد
حصول فيه وجنس الحصول وجودي اذ لا فرق بين الحصول في مكانين على
التوالي وهو الحركة التي هي وجودية اتفاقا وبين الحصولين في مكان واحد
وقيل ليس السكون وجوديا اذ لا يفسر بما تقدم لانه **عدم الحركة عما من**
شانه ان يكون متحركا وهو الجرم **ف**هو على هذا **عدم وملكة** وخرج بالشانية
عدم حركة الاعراض وعدم حركة غير الاجرام من الذوات على ما يدعون
في الروح كغيره وكذا عدم حركة الاجسام في حصولها في كل فرد من الانات
لانها حينئذ ليس من شانها الحركة اذ لا تكون الا في الامتداد واعلم ان
الحركة والسكون ان كانا وجوديين فالاستدلال بحدوثهما وملازمتهما
للجسم على حدوثه واضح وان كانا عدما وملكة او عدميين فكذلك يتم
الاستدلال ايضا لان احدهما اذا لم يكن ذاتيا ولا يحصل الجرم الا باحدهما
فيحتاج الى المرجح في الوجود فيلزم حدوثه وذلك ان بعض الاعتبارات
قد توجب الحاجة الى مرجح كالامكان بل نقول هما اذا لم يكن احدهما ذاتيا

ولا حصول الا باحدهما او بمعنى الامكان فافهم ثم انه اي السكون يقابل الحركة
اتفاقا اذ لا يجتمعان في ان واحد في موضوع واحد واختلف هل مقابل السكون
الحركة من المبدا المسكون فيه او الحركة الي المنتهي المسكون فيه او كلا الحركتين
مقابل السكون والصحيح ان الحركة تقابل السكون في المبدا والمنتهي معا فانهما
حصل كان منافيا للسكون اذ لا يجامعه احدهما فالحركة منه اي من السكون
والحركة اليه اي الي السكون يقابلانه جميعا حصل نافي السكون لعدم صحة
عروض كل منهما في وقت عروض السكون لمعروض واحد ولا تختص المقابلة
باحدهما دون الاخر الا اذا خص المقابل من الحركة بما يطرا من الحركة علي السكون
فيكون المقابل خصوص الحركة من السكون في المبدا او خص المقابل بما يطرا
عليه السكون من الحركة فيكون المقابل خصوص الحركة الي السكون في المنتهي
ولكن هذا التخصيص ان كان فهو مجرد اصطلاح ولا حجر فيه وذلك ظاهر وحاصله
انه ان اريد بمقابل الحركة مطلق ما ينافيها فالسكون في المبدا والمنتهي
كلاهما ينافيها فكل منهما مقابل للحركة وان اريد ما يقطع الحركة فالسكون
في المنتهي هو المقابل للحركة وان اريد ما تقطعه الحركة فالسكون في
المبدا هو المقابل وكذا الحركة ان اريد بمقابل السكون منها ما يقطع
ذلك السكون فالحركة من المبدا هي السكون وان اريد ما يقطعها السكون
منها فالحركة الي المنتهي هو المقابل له ولا يخفاك ان الفرق بين الحركتين
الحيثية والا فهما في الحقيقة شي واحد فالاولي اعتبرت من حيث المبدا
لان بتلك النشاة قطعت السكون والثانية اعتبرت من حيث المنتهي
لانها انما قطعها السكون من تلك الحيثية فافهم ثم نبه علي ان السكون
وان كان حقيقة واحدة يعرض له التضاد بين انواعه كما تقدم ان
الحركة يعرض لها التضاد باعتبار ما منه وما اليه وما فيه فقال
وتضاد السكونات لا يكون بتضاد الاسباب كالارادة والطبع والقسر
فان سكون الحجر مثلا يكون قسرا كالممسك في الهوا ويكون طبيعيا لكونه
في الارض وهو في حجر واحد لا تخالف فيه الا بالتشخص ولا يكون فيه ايضا
باعتبار الزمان فان سكون زيد في هذا المكان بالامس واليوم لا تضاد
فيه وانما يكون فيه التضاد لتضاد ما فيه من اين او كيف او غيرهما

فالتضاد

فالتضاد الذي يكون لتضاد ما فيه الذي هو الاين كما فيما بين السكون في المكان
الاعلي والسكون في المكان الاسفل فان بين السكونين تضادا لتضاد الفوقية
والسفلية بخلاف السكون في وسط الدار وفي جانبها فلا تضاد بينهما لعدم
تضاد المكانين وانما بينهما التخالف بالشخص والتضاد الذي يكون لتضاد
ما فيه الذي هو الكيف اشار اليه بقوله او الحراره والبروده فان السكون
في الحراره مضاد للسكون في البروده لتضاد الكيفيتين اعني الحرارة والبرودة
بخلاف السكون في بياض بعد السكون في اشد منه لعدم تضاد البياضين
والتضاد الذي يكون لتضاد غيرهما كما فيما بين السكون في الذبول والسكون
في المضاعفة اذ هما من الكم وكما فيما بين السكون في الاستقامه والسكون
في الانتكاس بخلاف السكون في الطول بعد السكون فيما دونه والسكون
في الاضطجاع بعد السكون في اضطجاع اخر ويكون السكون طبيعيا كسكون
الارض في المركز وسكون الحجر علي الارض ويكون قسريا كسكون الحجر المعلق
في الهوا ويكون اراديا كسكون الطير الواقف في الهوا ومستند السكون
الطبيعي هو نفس الطبيعة من غير تقييد بفوات امر تطلبه الطبيعة كما
تقدم في الحركة وهو ايضا لا تكون الا لفوات ما تطلبه طبيعة المتحرك
كمفارقة الحجر لمستقر الارض فانه يطلبه بالطبع فيتحرك اليه لان الجرم
اذا خلي ونفسه طلب حيزا يسكن فيه علي الاطلاق اي من غير ان يكون
طلبه للحيز مقيدا ايضا بفقد ذلك المكان ولا يتصور في السكون تركيب
بل هو بسيط دايما بخلاف الحركة فانها تكون بسيطة وهي ما يكون علي
وتيرة واحدة كحركة البسايط العنصرية فالنار والهوا يطلبان التحرك
الي العلو دايما والارض والما بالعكس وتكون مركبة كحركة النبض وحركة
النبات علي ما تقدم وذلك لان الساكن لا يحصل له سكونان الي جهتين
في وقت واحد او وقتين متلازمين كما في الحركة فلا يتصور للسكون
تركب ولو باعتبار السبب واما سكون الانسان في المكان الذي يقصد
السكون فيه فلا يقال فيه ان فيه تركبا باعتبار انه طبيعي لاقتضا جرميته
للمكان وارادي باعتبار اختياره ذلك المكان لان سكونه في التحقيق في ذلك
طبيعي كما في ساير الاجرام اذ طبعه كاف في الحلول في المكان واثر الاراده

التي توهم بها ان لها مشاركة في السكون في ذلك المكان انما هو ترك ازالته
بالتحرك الي مكان اخر فالحلول في المكان طبيعي وشرط في اختصاصه بالسكون
ان لا يريد الساكن تحركا الي مكان اخر فقد ظهر ان مقتضي الطبع والاراده
مختلف فالطبع اقتضي السكون والاراده اقتضت بواسطة تعلقها بترك
الازالة اختصاص السكون بذلك المكان اذ لا يصح تعلقهما معا بالسكون
اذ لا يقبل الشدة التي يوجبها السبان وانما يتصور ذلك في الحركة كما
في الرمي بالحجر الي اسفل فانه يندفع بالطبع اليه وتزداد شدة حركته
بالدفع الارادي علي انا لا نسلم التركب باعتبار السبب لان الشدة لو
تصورت لم تكن جزا حتي يتركب السكون باعتبارها وغاية لزوم مثله
في الحركة ونحن نقول به **الفصل الخامس** من فصول مقصد
الاعراض **في باقي الاعراض النسبية** علم من هذا ان من جملة الاعراض
السالفة ما هو نسبي وهو الاين اذ هو نسبة بين الحاصل والمحصول
منها **منها** اي من تلك الاعراض النسبية الباقية **الاضافة** اي ما يسمي
باسم الاضافة **وهو** اي ما يسمي بالاضافة **النسبة المتكرره** والنسبة المتكرره
هي **التي لا تعقل الا بالقياس** اي بالاضافة **الي نسبة** اخري **معقولة بالقياس**
اي بالاضافة **اليها** اي الي تلك الاولي وحاصله ان النسبة التي لا تعقل الا
بالاضافة الي نسبة يتوقف تعقلها علي تعقل تلك النسبة بعينها هي النسبة
المتكرره وسميت متكررة لان كلا منهما يكون تعقلها مع الاخري فكل منها
لو تعقلت اولا تكرر تعقلها مع الا صاحبتها وذلك كالابوة فانها لا تعقل
الا مع تعقل البنوة والبنوة لا تعقل الا مع تعقل الابوة وخرج بالمعية اللازم
مع اللازم البين فانه لا يعقل الا وقد تعقل به ذلك اللازم البين كالعمي
مع البصر الا ان تعقل اللازم ليس مع تعقل الملزوم دفعة بل يعقل ذلك
اللازم باثر تعقل الملزوم بلا مهلة هكذا قالوا وهو ظاهر ان سلم
ان لا معية بين تعقل الملزوم واللازم البين وهو بصدد المنع عند الرجوع
الي الوجدان فالاولي اخراجه بتوقف تعقل النسبة الثانية علي الاولي
كالعكس بخلاف اللازم والملزوم فان تعقل اللازم لا يستلزم تعقل الملزوم
وهذه النسبة اعني النسبة المتكرره من حيث هي كالابوة مع البنوه **تسمي**

في الاصطلاح **مضافا حقيقيا** لان الاضافة من ذاتها وحقيقتها لا بعارض
والمعني المركب منه اي من هذا المضاف الحقيقي وهو النسبة المتكرره
ومن معروضه اي موصوفه كالاب اذ اعتبر من حيث انه مركب من ذاته
ومن الابوة يسمي **مضافا مشهوريا** لانه اشتهر البحث عنه اذ المركب اقرب
في بادي الراي الي الادراك والبحث من حقيقة العارض البسيط **ويشملهما**
معا اعني المضاف الحقيقي والمشهوري **قولهم في تعريف المضاف ما لا تعقل
ماهيته الا بالقياس الي الغير** وانما يشملهما لان العارض الذي هو نفس
الابوة مثلا لا يعقل الا بالبنوة والمعروض الذي هو الاب اذا اعتبر مع العارض
الذي هو الابوة لا يعقل الا بالمعروض الاخر مع عارضه وهو الابن **الا انه**
يجب ان يفهم **ان المراد بالغير** في كلامهم غير مخصوص وهو **ما يكون تعقله
لا يحصل الا بالقياس الي المتعقل الاول** كما فيما بين الاب والابن اذا اعتبر
فيهما العارض والمعروض معا والابوه والبنوه فان كلا من المتقابلين
في المثالين لا يعقل الا بالاضافة الي صاحبه وانما وجب ان يفهم الغير علي
هذا لانه لو اريد مطلق الغير تناول التعريف الملزوم مع اللازم البين
فان الملزوم لا يعقل الا بالقياس الي الغير وهو اللازم لكن ذلك الغير
قد يحصل تعقله بلا قياس للاول وهو ظاهر **وهذا** الذي تقرر في
النسبة المكرره من كون كل من المتضايفين لا يعقل الا بتعقل صاحبه فتفهم
احدهما لو صح وحده تكرر مع فهم الاخري هو حاصل **معني وجوب
الانعكاس** الذي هو ان يكون كل من المتضايفين بحيث اذا ذكر مضافا
لصاحبه فصاحبه بحيث يضاف للمذكور فكما يقال الاب اب الابن يقال
الابن ابن الاب وليس الانعكاس هنا كالانعكاس في القضايا ثم وجوب الانعكاس
انما هو حيث ذكر المتضايفين معا بالوجه الذي حصل به التضايف كالاب
مع الابن واما ان لم يذكر احدهما بذلك الوجه فلا انعكاس فاذا قيل الاب
اب لانسان لم ينعكس بان يقال الانسان انسان اب لجواز ان لا يكون
للانسانية اب بخلاف البنوة ويعرف الوجه الذي يجب به الانعكاس
بان ينظر في اوصاف المتضايفين فما كان من الاوصاف بحيث لو لم يبق
الا هو في الطرفين بقيت الاضافة فهو الوجه كالابوة في احدهما والبنوة

في الاخر وما كان منهما بحيث لو بقي وحده ارتفعت الاضافة كالانسانية في احدهما
فليس بوجه الاضافة وهو ظاهر ثم اشار الي تفصيل في الانعكاس باعتبار الافتقار
الي حرف النسبة وعدمه وتساويه وعدمه بقوله **والانعكاس قد لا يفتقر**
الي اعتبار حرف النسبة التي تحققت بين المتضايفين وذلك بان تفهم النسبة
بذكر كل منهما من غير حاجة الي ذكر حرف داخل علي الاخر بين تلك النسبة
وذلك **كما في** الاضافة الكاينة بين **العظيم والصغير** فانه لا يحتاج الي
عند ذكرهما الي حرف بل تفهم النسبة بدون ذلك اذ العظيم يدرك منه انه
فوق الصغير وذلك الصغير يفهم منه معني الصغر بالنسبة للعظيم ولو قيل هذا
عظيم لهذا الصغير او العكس لم يستقم وكذا اذا ذكر حرف آخر **وقد يفتقر** ذلك
الانعكاس الي الحرف المفيد للنسبة وهو قسمان لان الحرف اما ان يكون
في الذكر الاول وعكسه **علي التساوي** بان يكون الحرف المذكور اولا هو
المذكور عند العكس **مثل** قول القايل هذا العبد **عبد للمولي وهذا المولي**
مولي للعبد فان الحرف هو اللام فيهما **او لا** يكون علي التساوي في الذكر الاول
وعكسه بان يكون حرف النسبة في الذكر الاول خلاف المذكور في العكس
وذلك مثل قول القايل هذا عالم **بهذا المعلوم** وهذا **معلوم** لهذا
العالم فان حرف النسبة في الذكر الاول با وفي عكسه لام كما رايت فان
قلت كيف يستقيم ان النسبة العكسية قد لا تفتقر الي اعتبار حرف
مع ان النسبة بين المتضايفين محققة للعكس كما تقدم ان الانعكاس
هو ان يذكر كل منهما مضافا لصاحبه والاضافة تقتضي الحرف باي
وجه امكن ولو مقدرا والمقدر كالمذكور قلت لا شك ان الامر كذلك
ويؤيده ان الاضافة هنا لا يجب ان تكون اصطلاحية فيصح ان يقال
فيما بين العظيم والصغير الذين نفي عنهما الافتقار الي الحرف هذا عظيم
بالنسبة لهذا الصغير والعكس وكانهم قصدوا الحرف الذي يكفي
وحده ويكون تقديره دايما كذكره فتامل ثم اشار الي تفصيل اخر
في النسبتين بقوله **والنسبتان** القايمتين بالطرفين المنتسبين **قد**
تتوافقان في الطرفين بان يكون المعني الذي اتصف به هذا الطرف
هو مثل الذي اتصف به الاخر وذلك **كالاخوة** التي هي نسبة بين الاخوين

فانها

فانهما فيهما غير مختلفة وكالتماثل والتساوي القايمتين بالمتماثلين والمتساويين
وقد يختلفان في الطرفين بان تكون النسبة التي اتصف بها احد الطرفين
غير التي اتصف بها الاخر في حقيقتهما وذلك **كالابوة** التي هي النسبة القايمة
بالاب **والبنوة** التي هي القايمة بالابن فان احدهما لا تعقل الا بالاخري وهما
مختلفان ثم الاختلاف قد يكون محدودا بان يكون للنسبتين قدر معلوم
يستشعر عند اطلاقهما وقد لا يكون فالاول كما في النصفية والضعفية
فان الضعفية تفهم مثلي النصف والنصفية تفهم شطر الضعفية والثاني
كما في الزايدة والناقصة اذ لا حد لكل منهما تقدر به لصحة تناهي
كل منهما في كل قدر **والتعبير عنهما** اي عن المتضايفين **قد يكون باسم** مستقل
فلا يفتقر الي رابط بالمضاف الاخر كالاضافة اليه وذلك **مثل الاب والابن**
فان النسبة في كل منهما مدلوله بالتضمن للاصطلاحين فلم يفتقر في
التعبير عن احد المتضايفين الي رابط يفيدها **وقد لا يكون باسم مستقل**
بل باسم **يفتقر الي رابط** في التعبير عن طرف **احدهما** فيعبر عن احد
الطرفين بما فيه ذلك الرابط لكون احد الطرفين لا يتضمن النسبة اما المضاف
اليه **مثل الراس و**الانسان فان الراسية نسبة تتعقل بالنسبة الي مرؤوس
الانسان المضاف اليه لا يشعر بالنسبة المتوقفة علي الراسية فيعبر
عنه **بذي الراس** لافادة النسبة الي الراس فقد توسل الي النسبة بواسطة
التعبير بما فيه رابط الاضافة ومثل ذلك جناح الطاير فيعبر عن الطاير
لتلك الافادة بذي الجناح واما المضاف كعلم العالم فان العالم يتضمن
ذاتا لها النسبة الي العلم والعلم لا يتضمن ذلك فيعبر عنه بما للعالم من
الخصوصية التي هي صفة العلم اي يعبر عنه بمثل جملة هذا الكلام او ببعض
هذه الجملة والفرق بين هذا وما تقدم في احتياج الانعكاس الي الحرف
ان ما تقدم منظور فيه الي الربط اللفظي ولو بعد تحقق فهم النسبة من
الطرفين كما في الاب والابن فيقال الاب لهذا الابن والابن لهذا الاب وما
هنا منظور فيه الي ما يفهم النسبة من اصلها ثم ما ذكر من ان المتضايفين
لا بد ان يشعر كل منهما بالاضافة قد يغني عن هذا لان الاشعار اعم من
ان يكون برابط او بدونه فليتامل **وعروضهما** اي نسبتي الطرفين

قد يفتقر ذلك العروض الي جهة موجودة في الطرفين وذلك كما في العاشق
والمعشوق فان عروض نسبة العاشقية للعاشق والمعشوقية للمعشوق
متوقف علي وجود صفة فيهما ففي العاشق صفة ادراك الجمال في المعشوق
وفي المعشوق صفة الجمال وكلاهما وجودية او صفة موجودة في احدهما
اي الطرفين دون الاخر كما فيما بين العالم والمعلوم فان نسبة العالمية
انما عرضت لذات العالم لوجود صفة العلم فيها ونسبة المعلومية
لا تتوقف علي وجود صفة اخري زايدة علي المعلومية توجب تلك
المعلومية او لا هذا مقابل قوله قد يفتقر اي وقد لا يفتقر الي
وجود صفة اصلا ولا يخفي ما في العبارة من التسامح وكانه توهم
انه قال اما ان يفتقر فقابله بقوله او لا وعدم الافتقار لوجود
صفة في اي طرف كما فيما بين في اليمين واليسار فان اليمينية مسعورة
باليسارية والعكس فلا صفة موجودة في اليمين واليسار اذ ليس
في احدهما صفة وجودية تكون سبب الاضافة واما كون اليمين
سبب نسبته حصوله في جهة مخصوصة كما ان اليسار كذلك فهو
امر اعتباري لا وجودي وكلامنا في الصفة الوجودية ويعرض
النسبة لكل موجود فربما كان كالاول والاخر فان الاولية والاخرية
اضافيتان عارضتان لذات القديم او حادثا ويكون جوهرا كالاب
والابن اذ الابوة والبنوة عارضتان لذات الابن والاب وهما
حادثتان ويكون عرضا كالاين بنا علي وجوده مثل الاعلي
والاسفل فان الاعلوية والاسفلية عارضتان لحصول الجسم
في جهة الفوق والتحت وذلك الحصول اين وكالمتي بنا علي
وجوده كالاقدم والاحدث فان الاقدمية والاحدثية عارضتان
للحصول في الزمان مع قرب او بعد او قرب والحصول في الزمان
اين وكالاضافة بنا علي وجودها كالاقرب والابعد فان الاقربية
والابعدية اللتان هما زيادة في القرب والبعد عارضتان
لكون الجسم قريبا من جسم اخر او بعيدا وهما اضافتان وكالوضع
بنا علي وجوده فالاشد انتصابا والاقل انتصابا فان الاشدية

والاقلية

والاقلية في الانتصاب عارضتان لهية اجزا الجسم في حصولها وهو وضع وكالملك
بنا علي وجوده كالاكسي والاقل كسوة فان الاكسوية ومقابلتها عارضتان
لكون الجسم محاطا لما ينتقل بانتقاله وهو ملك وكالفعل بنا علي وجوده
كالاقطع والاقل قطعا فان الاقطعية ومقابلتها عارضتان لكون الجسم
موثرا في جسم اخر في تفريق اجزاءه ما دام كذلك وهو فعل وكالانفعال
بنا علي وجوده كالاشد تسخنا والاقل تسخنا فان الاشدية في التسخن
والاقلية فيه عارضتان لكون الجسم موثرا الاخر ما دام كذلك وهو
انفعال ولا يخفي كون هذه الاوصاف لعروضات هذه العوارض
لان عروضها لها باعتبار اصولها فان الاعلي والاسفل انما عرضا
للجسم باعتبار العلو والسفل وكذا غيره ذلك ويحصلها اي يحصل
الاضافة بان تكون مختصة بمضاف اليه بشرط ان يكون فيه خصوص لما
يكون بالاضافة الي المعروض لتلك الاضافة فالمراد بالتحصل كون
الاضافة مقيدة بمعروض مخصوص وذلك كالمشابهة فانها في الاصطلاح
موافقة في الكيف وقد علم ان الموافقة في الكيف نوع من مطلق
الموافقة في شي ما فالمشابهة متحصلة اي مختصة باضافتها
الي الكيف وباضافتها اليه صارت نوعا ويقابل التحصل الذي هو
تقييدها بمعروض خاص الاضافة المطلقة وذلك كمطلق الموافقة
في شي ما كما ذكرنا وليس المراد بالتحصل حصولها اي وجودها
في الخارج اذ ليست وجودية علي التصحيح كما انه ليس المراد بتقييد
مطلق اضافتها الي قيد ما مفروض لها والا كانت كل اضافة متحصلة
اذ لا يفهم الا بالاضافة الي شي ما ولهذا يقال الاضافة ليس
لها وجود منفرد لا ذهنا ولا خارجا بنا علي انها خارجية وانما
لها وجود لاحق للغير بمعني انها امر لا يدرك ولا يتحقق الا بالنسبة
الي الغير فتبين ان الاضافة لا بد فيها من اللحوق للغير وذلك
الغير هو معروضها فالموافقة المقيدة بالكيف تعرض للكيف
فيقال الكيف الموافق واضافتها اي نسبتها اليه بان يقال
موافقة في الكيف هو تقييدها وتحصيلها واشار بقوله

وان كانت المقولة هي العارضة فقط اي ان كون الاضافة انما تحصل وتتحقق
بالاضافة لاينافي كونها مقولة فقط دون ما تحصلت به لان توقف تحقق
الشي علي غيره لايقتضي دخول ذلك الغير في ماهية المتوقف فالمقولة
ولو توقفت علي ما تحصل به لايوجب ذلك كونها معه مقولة اضافية
ايضا والالزم كون المشتقات من الاضافة من المقولات فالموافق من الكيف
لايسمي مقولة بل انما يسمي بها نفس الموافقة في الكيف وذلك ظاهر
ويتكافوا الطرفان في التحصيل والاطلاق اي تكون الاضافة في احد
الطرفين علي حسب كونها في الاخر فالطرفان يتكافان اي يتماثلان
في كونها محصلة او مطلقة فاذا كانت في احدهما محصلة فهي في
الاخر كذلك واذا كانت في احدهما مطلقة فهي في الاخر كذلك ولا
يصح ان تكون في احدهما محصلة مع كون مقابلتها في الاخر مطلقة
او بالعكس وتقدم ان تحصلها يكون بتقييدها بشي مخصوص
واطلاقها عدم ذلك التقييد فالضعيفة اذا اعتبرت مطلقة
بان يراد بها ضعيفة العدد في الجملة يقابلها نصفية العدد
في الجملة وهما مطلقتان وانما اعتبرت مقيدة بعدد مخصوص
كضعفية الاربعة يقابلها النصفية في الاربعة وعلي هذا فقس
ويتكافوا الطرفان في الوجود اي في وجود الاضافة فاذا كانت
في احدهما موجودة ذهنا فهي في الاخر كذلك اما بالقوة او بالفعل
مثلا الابوة في زيد ان وجدت بالفعل له بالنسبة لعمرو في الذهن
فبنوة عمرو كذلك وان ثبتت له خارجا فبنوة عمرو كذلك وان
كانت في قوة الثبوت بان يتهيا للاتصاف بها فالبنوة في الابن
كذلك سواء ثبتت تلك القوة ذهنا بان استحضرت فيه او خارجا
بان كان زيد في الخارج في تلك الحالة وكذا يتكافان في العدم
اي في عدم الاضافة فاذا انتفت عن احدهما انتفت عن الاخر
كذلك اما ان يكون الانتفا ذهنا واما ان يكون خارجا ويكون
العدم الذهني قوة ويكون فعلا وكذا الانتفا الخارجي كما تقدم
في الوجود فالابوة مثلا اذا انتفت في الذهن عن زيد بالنسبة

لعمرو

لعمرو وانتفت البنوة عن عمرو ذهنا وان انتفت خارجا انتفت البنوة خارجا
والقرب مثلا اذا انتفي عن شي بالنسبة لشي اخر قوة بان يكون بعيد
الزوال انتفي عن ذلك الاخر وان انتفي فعلا فهو في ذلك الاخر كذلك
والقوة اما ذهنا بان تدرك به من غير مراعاة الخارج واما خارجا
بان تعتبر فيه وقد اختصر المصنف ما بسطناه في هذه المسئلة مشاورا
ثم اشار الي دفع بحث يرد في التقدم والتاخر وهو ان المتضايفان
مثلا زمان ذهنا وخارجا والمتاخر والمتقدم لايتلازمان خارجا
لحصول المتقدم في الخارج قبل المتاخر فقال والمتضايفان من
المتقدم والمتاخر ليسا هما المصدوقين منهما اذ المصدوق لكل منهما
هو الذات من غير اعتبار العارض ولا تضايف بين ذاتيهما وانما هما
اعني المتضايفين منهما المفهومان ولا وجود للمعدوم خارجا فهما
اعني مفهوميهما المتضايفين يوجدان معا في الذهن حال كونهما
متلازمين فيه ولا ينفكان فيه اصلا ضرورة ان من فهم ان شيا
ماله تقدم علي غيره فهم ان ذلك الغير له تاخر علي ذلك الشي
والعكس وانما الانفكاك بين المصدوقين اي المعروضين للوصفين
ولا تضايف بين المعروضين المنفكين حتي يرد انهما متضايفان
وقد سبق احدهما الاخر في الوجود الخارجي والحاصل ان التضايف
انما هو بين مفهوم المتقدم ومفهوم المتاخر والمفهومان انما
يوجدان في الذهن ولا يسبق فيه احدهما الاخر واما المصدوقان
اعني ذات المتقدم وذات المتاخر كذات الاب وذات الابن فلا
تضايف بينهما فتقدم تلك الذات علي تلك الذات في الخارج
لايضر في تضايف المفهومين وهو ظاهر هذا الذي تقدم
مما يدل علي ان الاضافة موجودة خارجا انما هو علي غير
مذهب الجمهور من المتكلمين واما الجمهور منهم كبعض الحكما فهم
علي ان لا تحقق لوجود الاضافة في الخارج بل هي من الاعتبارات
الذهنية التي لا تحقق لها في الخارج مثل الامكان والاستحالة
وما اشبه ذلك والا بان لم تكن الاضافة من الاعتبارات التي

لا وجود لها بل لها الوجود الخارجي كالبياض والسواد لزم التسلسل اعني وجود
ما لا يتناهي من الامور الوجودية وهو كالمدفوع بالبديهة وذلك لان الحلول
في المحل لتلك الاضافة لابد منه اذ هي صفة لابد لها من محل وذلك
الحلول ايضا اضافة اخري وهو علي هذا عرض وجودي لابد له من
محل يحل فيه فلها اي لتلك الاضافة التي هي الحلول حلول اخر
ثم ننقل الكلام الي حلول الحلول فيلزم فيه ما لزم في الحلول
الاول من الاحتياج الي محل يكون له فيه حلول والكلام في
الحلول الثالث كالاول والثاني فيلزم التسلسل بوجود حلولات
لا تنتهي وانما لزم ذلك بتقدير كونها وجودية بخلاف ما اذا كانت
الاضافة اعتبارا عقليا فلا وجود لها فلا يلزم التسلسل في الامور
الخارجية الذي هو المحال وان لم تكن الاضافة من الاعتبارات
بل وجودية لزم الدور ايضا وذلك لان الاتصاف اي اتصاف الاضافة
بالوجود اضافة اي اذ الاتصاف نسبة بين الوصف والموصوف
والنسبة اضافة واذا كان الاتصاف اضافة ومعلوم انه اضافة
خاصة فيتوقف وجودها علي كون مطلق الاضافة مما له وجود
ووجه التوقف ان اتصاف الاضافة بالوجود لما كان نسبة
بين مطلق الوجود والاضافة كان متاخرا عن المنتسبين الذين
هما الوجود والاضافة لان النسبة متاخرة عن المنتسبين واذا
كان الاتصاف متاخرا عن وجود مطلق الاضافة فما لم تتصف
الاضافة المطلقة بالوجود لا يتحقق كون الاتصاف الذي هو
اضافة خاصة موجودا لان رفع احد المنتسبين وهو وجود
مطلق الاضافة رفع للنسبة فيلزم ان يتحقق وجود مطلق الاضافة
اولا ليصح ان الاضافة موجودة اولا فيتحقق طريان النسبة
بين المنتسبين بعد ذلك وجود ذلك الاتصاف متاخر لكونه نسبة
بين مطلق الاضافة والوجود والنسبة متاخرة عن المنتسبين
فقد صح ان وجود النسبة يجب تقدمه وتاخره فلزم تقدم
وجود الاتصاف علي نفسه وتاخره عنها وهو الدور ولا يخفاك

ضعف هذا الكلام لان الوجود الذي يجب تقدمه جنس والذي يجب تاخره نوع منه وانما
يجب تقدم الجنس في التعقل لا في الوجود فالتقدم هنا عقلي لا خارجي اذ يقال
عند وجود الاتصاف يكون ذلك هو وجود مطلق الاضافة اذ الاتصاف علي
هذا نوع من مطلق الاضافة ووجود الجنس يتحقق عند وجود كل نوع من
انواعه ومن جملة انواع هذا الجنس الذي هو مطلق الاضافة اتصافه
بالوجود فيتحقق هذا الجنس في ضمن هذا النوع دفعة ولا تقدم
ولا تاخر خارجا بل في الذهن مع المفارقة في الخارج نعم لزوم التسلسل
واضح لان الاتصاف بالوجود اذا كان موجودا فهو يتصف بالوجود فاتصافه
يلزم فيه ما لزم في ذلك الاتصاف الاول فيلزم التسلسل الذي هو
وجود ما لا يتناهي فافهم ونقول ايضا لو كانت الاضافة وجودية فحينئذ
يلزم عدم تناهي اوصاف كل عدد وانما لزم علي هذا التقدير اتصاف كل عدد
باوصاف وجودية لا نهاية لها بحسب ما له اي ما لذلك العدد من الاضافة الي
كل ما عداه من الاعداد فان الاربعة مثلا نصف الثمانية وثلث اثني عشر
وربع ستة عشر وخمس العشرين وسدس اربعة وعشرين وسبع ثمانية وعشرين
وهكذا فتكون لها نسبة لا تنتهي بالنسبة لما فوقها ومثل ذلك كل عدد
ووجود ما لا ينتهي محال ولكن هذا اللزوم بناء علي ان العدد وجودي
والا فنسبة العدميات عدمية وقد يجاب من هذه الاوجه الثلاثة
بان غاية ذلك المقرر بها امتناع ان توجد كل اضافة اذ مقتضي الوجه
الاول امتناع الاضافة المخصوصة التي هي حلول الاضافة في محل
ومقتضي الثاني امتناع الاضافة التي هي الاتصاف بالوجود ومقتضي
الثالث امتناع الاضافة العددية وامتناع هذه الثلاثة انما يفيد سلب
كون كل اضافة وجودية بمعني انه لا تكون كل اضافة موجودة وهذا
سلب الكل وسلب الكل لا يقتضي السلب الكلي الذي هو المدعي وحاصله
ان مقتضي ما تقدم كون بعض انواع الاضافة غير وجودي فيفيد تسليمه
انما يفيد ان الكل لا يكون وجوديا اي مجموع انواع الاضافة ليس بوجودي
بعد تسليمه وهذا لا ينافي كون البعض وجوديا والمدعي ان كل فرد
فرد غير وجودي بمعني ان المدعي ان لا شي من انواعها بوجودي

وهو السلب الكلي فاذا انتج الاستدلال سلب الكل الصادق بثبوت البعض والمطلوب
السلب الكلي الذي لا يصدق الا اذا انتفى وجود كل نوع لم يفد الاستدلال
ولا يقال في هذا الجواب ان الاضافة طبيعة واحدة فيلزم من كون بعضها
غير وجودي كون الباقي كذلك لانا نقول الاضافة جنس لا طبيعة نوعية
فجاز ان تختلف انواعها وجودا واعتبارا كالعرض فانه جنس من انواعه
ما هو عدمي وربما يستدل على كون الاضافة وجودية بانا نقطع بوجود
فوقية السما ووجود تحتية الارض وهما اضافتان وكذا نقطع بوجود
ابوة زيد وبوجود ابوة عمرو لزيد مثلا وهما اضافتان والقطع بهذه
الاضافات متحقق في نفسه وان لم يوجد اعتبار العقل بان لم يتحقق لها
عاقل اصلا ولو كانت جميع انواع الاضافات اعتبارية لم يتحقق الا باعتبار
العقل والجواب عن هذا الاستدلال ان المقطوع به هو الاتصاف بالفوقية
والتحتية والابوة والبنوة لا كونها وجودية والاتصاف المقطوع به
لا يقتضي الوجود لصحة الاتصاف بالاعتبارات وقد مر مثله اي مثل
هذا استدلالا وجوابا كما في الامكان وما ضاهاه فان قيل انه وجودي
للقطع بان الممكن ممكن وان لم يوجد اعتبار العقل واجيب بان المقطوع
به اتصاف ذات الممكن بالامكان لا كون الامكان وما ضاهاه وجوديا
ثم المشهور بين الحكما ان الاضافات لا تثبت لها الجنسية والنوعية والصنفية
والشخصية والضدية لذواتها والا لزم استقلالها بالمفهومية من غير ملاحظة
معروضاتها لان الحكم الثابت للذات من حيث هي يوجب استقلال تلك
المفهومية وانما هي اعني الاضافات في جنسيتها ونوعيتها وصنفيتها
وشخصيتها وتضادها تابعة لمعروضاتها اي معروضاتها التي لا تستقل
بالمفهومية دون ملاحظتها بمعنى انها لا تثبت لها هذه الاحكام الا بالتبعية
لمعروضاتها فالموافقة في الكيف مثلا التي هي اضافة عارضة للكيف
اذ يقال هذا الكيف موافق لذلك جنس اي هذه الموافقة جنس اذ تحتها
الموافقة في مطلق البياض وهو نوع وفي مطلق السواد وهو نوع بل
تحتها الموافقة في مطلق اللون الذي هو جنس لهاتين فقد ثبت جنسية
هذه الموافقة باعتبار معروضها الذي هو الكيف الذي هو جنس وكذا

الموا

الموافقة في الكم جنس اذ تحتها الموافقة في الطول او في العرض او في العمق
او في العدد الذي هو ثلاثون مثلا وهذه انواع كما ان الموافقة في الكيف
تحتها انواع ومنها كما تقدم الموافقة في البياض التي هي نوع لمطلق الموافقة
في الكيف ومنها الموافقة في السواد التي هي نوع ايضا لموافقة الكيف وابوة
الرجل مطلقا نوع تحت مطلق الاضافة وابوة الرجل العادل صنف لمطلق
ابوة الرجل وكذا ابوة الرجل الجاير هي صنف ايضا لمطلق الابوة وقد تبين
بهذه الامثلة تحقق جنسيتها ونوعيتها وصنفيتها بالمعروض ثم اشار
لشخصيتها بالمعروض فقال واخوة زيد لعمرو اضافة تشخصت بتشخص
المتضايفين معا وهما زيد وعمرو اذ لا تعدد لها حيث تشخصا ولا يحصل
تشخص النسبة الاضافية بمجرد الاضافة اي اضافة تلك النسبة
الاضافية الى الشخص في الجملة لانه يصح اضافتها لفظا الى الشخص وهي
كلية لها افراد وذلك كاخوة زيد واخي زيد اذ يصح ان يراد باخوة زيد
الاخوة القايمة بشخص ما منسوبة لزيد وكذا اخو زيد يصح ان يراد
به تشخص موصوف بالاخوة منسوب لزيد وكلاهما بهذا الاعتبار
لا يتعين لصحة ان يكون لزيد اخوة عدة فيتعدد بكل منهم اخوة منسوبة
لزيد اي تثبت لكل منهم بالنسبة لزيد فينتفي التشخص بصحة التعدد
ومثل هذا اخوة عمرو فلا تتعين بالتشخص حيث يكون له اي لعمرو
تشخص اخر هو اخ فتصدق الاخوة المضافة لعمرو في كل من اخويه
فلا تتشخص ولا يخفاك ان هذا التمثيل الاخير يغني عنه ما قبله
واما ضديتها بالمعروض فكالاحروية بالنسبة للابردية فان الاحروية ضد
للابردية باعتبار المعروض الذي هو الحرارة والبرودة هذا ان اعتبرت
الاحروية عارضا للحرارة كما يقال هذه الحرارة احر من تلك وكذا الابردية
وان اعتبرتا عارضتين للجسم المعروض للحرارة والبرودة فلا ضدية
لها باعتبار المعروض وهو ظاهر ومن قال بنفي التضاد من الاضافة
اراد انها لا تثبت لها الضدية اي التنافي باعتبار نفسها بل باعتبار
المعروض او اراد انها لا يصدق عليها حد الضد لانها لا تتعقل الا بالنسبة
لمقابلتها بخلاف الضد الحقيقي لانها لا تنافي مقابلها تنافي الضدين

باعتبار المعروض ولاجل ظاهر القول بنفي التضاد قال المشهور الي ولما فورى
في هذا الكلام ان الاضافة تتنوع بتنوع المعروض وقد قالوا ان تنوع المعروضات
لايوجب تنوع الاضافة وظاهر ماتقرر انه مناف لما قالوا اشار الي جوابه
بقوله وما تقرر من ان تنوع المعروضات لايوجب تنوع الاضافة العارضة
لتلك المعروضات فمعناه ان الاضافة بعد صيرورتها نوعا بمعروضها الذي هو
وصف يصح ان يكون له معروض هو جسم يصح مع تلك الصيرورة ان نفرض
حينئذ لجسمين هما نوعان ولايقتضي ذلك تنوعها باعتبار الجسمين الاترى ان
موافقة الانسانين في البياض مثلا ليس نوعا مخالفا لموافقة الفرسين
فيه اي في ذلك البياض بل الموافقتان نوع واحد وليس معناه ان الاضافة
لاتتنوع بمعروضها الاصلي فان الموافقة تنوعت بكونها في البياض او
في السواد اولا ولما كان البياض مثلا وصفا يعرض للجسم جاز ان نفرض
الموافقة فيه لجسمين هما نوعا انفعاله ولايوجب ذلك تنوعها والتحقيق
ان ذلك الكون المعروض للموافقة ليس هو الجسمين اصالة بل اللون الذي
هو البياض او السواد وهو ظاهر لان الموافق في الحقيقة هو البياض للبياض
لاالجسم القايم به ذلك البياض وان كان الاطلاق العرفي يصح بذلك الاعتبار
ايضا فتامل ومنها اي ومن بافي الاعراض النسبية المتي وهو الحصول
في الزمان اي والان كما ان الاين هو حصول الشي في المكان فليس الاول
نفس الزمان او الان كما ان الثاني ليس نفس المكان فالمتي نسبة الشي
اما الي الزمان وتكون النسبة الي الزمان علي وجهين لانها اما ان تكون
بوقوعه اي بوقوع ذلك الشي في الزمان علي التدريج لذلك الشي الواقع
لكونه لايحتمل الاحاصلا شيا فشيا علي الاستمرار بلا مهلة وذلك كالحركة
فان وقوعها في الزمان تدريجي وقد تقدم البحث في ذلك وكذلك
مايشبهها ان الحركة كالاصوات التابعة لحركة النفس ومقاطع الحروف
فان وقوعها في الزمان تدريجي كالحركة اذ وقوعها بالتقطع شيا فشيا
او وقوعه دفعة واحدة لكونه مما ليس يحصل علي التقطع والتدريج
المتوالي وذلك كالتكون اي حصول الشي في الخارج الذي هو من الثوابت
كالجوهر والعرض بناء علي بقاءه وهذا التكون يحصل في طرف الزمان

في

٢٤٩

في اول نشاته وهو الان ويتحقق كونه زمانيا بكونه لايوجد في المستقبل ان
في ان بثبوته الا وحصل فيه لان الفرض وواحد فهو زماني بمقارنة الانات
وهذا بخلاف مثل الحركة فان زمانيته بالتدرج في نفسه منطبقا علي الزمان
لابتوالي الانات علي حصوله الدفعي كما في تكون الجوهر ومثل هذا التكون
في ان كونه زمانيا بحصوله في الانات الاانه ليس واقعا في الطرف الذي هو
الان ماهو كالتوسط والحصول البيني فانه حصول في الخارج بين طرفين
ابتدائي وانتهائي وباعتبارهما سمي توسطا ومامن ان يحصل فيما بين
ذينك الطرفين الا وحصل فيه ذلك التوسط فهو دفعي باعتبار ان
المتعقل فيه حصول واحد بين الطرفين لا حصولات متدرجة كالحركة
وزماني باعتبار وقوعه في الانات المتوسطة بمقارنته اياها واما الي
الان يعني ان المتي الذي هو حصول الشي في طرف غير زماني اما ان يكون
نسبة للزمان بوقوعه فيه علي الوجهين السابقين كما تقدم واما
ان يكون نسبة للان فهو اما حصول الشي في الزمان واما حصوله في
الان الذي هو طرف للزمان اذ الان بالنسبة للزمان كالنقطة بالنسبة
للخط في ان كلا منهما طرف لصاحبه فالمتي يكون انيا لعدم تحصيله الا في
طرف من الزمان لا في نفس الزمان كما تقدم في الحركة والتكون كالوصول
الي النصف او الوصول الي المنتهي اي منتهي الامتداد الزماني فان هذا
الوصول انما يعقل واقعا في الطرف الذي هو حد لنصف الامتداد المعقول
او في الحد الذي هو نهاية ذلك الامتداد وانما سمي الشيان متي لانه
اذا سيل بمتي عما يقع فيه الشي اجيب اما بالزمان او بالان وانما لم يسم
التكون السابق والتوسط انيين كالوصول وان كانا واقعين في الان لان
لهما الاستمرار مع الانات كما تقدم بخلاف الوصول فلا يعقل الا وقوعا منقطعا
عما بعد حده وفي هذا الذي تقرر من ان بعض الموجودات تقع في الان
وذلك البعض هو المتي الاني كالتكون والتوسط علي ما تقدم التصريح
بوجود الان وانما كان فيما ذكر تصريح بان الان موجود لانه اذا وقع فيه
الموجود المذكور لزم وجوده لامتناع وقوع الشي فيما لاوجود له هكذا
ذكر المص في الشرح وفيه مالا يخفي لان وقوع الشي فيما لاوجود له انما يمتنع

ان كان الوقوع في الشي بمعنى المماسة او الاستناد كوقوع الجرم في سطح او وقوع
العرض في جوهر اذ لا يحصل الا في الجرم واما ان كان بمعنى المقارنة فلا يقتضي
الوجود وعلى ما ذكره المص يكون كلامه صريحا في وجود الان وكيف يصح ذلك
مع انه اي الان طرف للزمان بمنزلة النقطة للخط على ما تقدم وطرف
الزمان لا يتصور الا بانقطاع ذلك الزمان ضرورة ان الطرف هو حد الانقطاع
وعند انقطاع الزمان يرتفع وجوده فالطرف الذي لا يكون الا عند الانقطاع
لا يكون موجودا وفي هذا بحث لان الانقطاع قد يدعى انه مقارن بل يدعي
للطرف فبنفس وجود ذلك الطرف ينقطع ذو الطرف فيرتفع الطرف
بعد وجوده نعم ارتفاع اجزاء الزمان يستلزم انقسامه بالفعل وتحقيق
ذلك انه اذا قدرت تلك الاجزاء هي الانات فمتى فرض وجود تلك الاجزاء
لزم انقسام صاحب تلك الاقسام وهو الزمان انقساما فعليا ليرتفع
كل جزء قبل اخر لكن انقسام الزمان وهمي لا فعلي فلا يصح كون الان
الذي هو طرف له وجوديا لاستلزامه انقسام الزمن بالفعل على انا
نقول استظهارا على عدم وجود الان انه اي الان لو وجد خارجا
فمعلوم ان المدرك فيه كون على الانقطاع والتقطع شيئا بعد شيء على
التوالي لا كونه باقيا واذا كان على الانقطاع فلا بد لكل ان من عدم بعد
ليقع ان اخر بعده واذا كان لا بد له من حدوث عدمه فحدوث عدمه
لا يكون الا في ان اخر لامتناع وقوع حادث مطلقا في لحظة غير ان اذ
لا نعني بالان الا اللحظة التي يقع فيها الحادث فهنا حينئذ انان ان يقع
فيه شيء ما وان اخر يقع فيه عدم الان الاول ومن المعلوم انهما متباينان
احدهما بعد الاخر لامتناع تقارن وجود الان مع عدمه وعلى هذا يلزم
تتالي الانين فيلزم وجود جزء لا يتجزى على ما تقدم للحكمة لكنه محال
فوجود الان محال ولا ينفع في دفع هذا الالزام ما يقال في الجواب عنه
من انه اعني عدم الان ليس في ان بعد الان المنعدم حتى يلزم تتالي
الانين وانما ذلك العدم في زمن وهو ما بعد لكن لا على التدريج بل يتقطع
ذلك العدم بوجود الان المنعدم لحظة فلحظة كما يعقل في الحركة المقطعة
شيئا فشيئا بانعدام اجزائها وجزئياتها على ما تقدم في بحث الحركة مع ما فيه

لانه

لانه لو كان على التدريج لزم كون الان زمانيا كالحركة واذا لم يكن على التدريج
فهو بمعنى ان ذلك الزمان لا يوجد فيه ذلك الان لاستمرار عدمه وانما لم يدفع
هذا الجواب الالزام المذكور لان الكلام في حدوث العدم وهو اني لكونه
في لحظة لا في استمراره الذي هو زماني وهو ظاهر ثم المتى كالاين في انه
يقال فيه انه حقيقي وغير حقيقي فكما ان الاين هو كون الشي في مكانه
لا يسع ذلك المكان غيره لكون الخسوف في وقت معين وكما ان غير الحقيقي من
الاين هو كون الشي في مكان اوسع منه فالمتى الغير الحقيقي كون الشي في
زمن يسعه وغيره لكون الكسوف في اليوم او الشهر الان الحقيقي من
المتى مخالف للحقيقي من الاين في جهة اخرى وذلك ان الحقيقي منه اي من
المتى لا يمتنع اشتراك الكثير فيه فانه يجوز اشتراك حصولات كل الاشيا في وقت
معين لكون الوقت المعين يحصل فيه الكسوف ويحصل فيه قراة سورة
معينة مثلا وغير ذلك فقد صدق ان هنا من المتى الحقيقي افراد واقعة
فيه بخلاف الاين لامتناع حصول اجرام في مكان لا يسع الا واحدا منها
في وقت ولا يخفى ما في عبارته من اعادة الضمير في منه وفيه على زمان
المتى لا على نفسه على طريق الاستخدام ومنها اي ومن باقي الاعراض
النسبية الوضع وهو كون الجسم بحيث تكون لاجزائه نسبة اما فيما بينها
باعتبار الجهات بحيث تخالف تلك النسبة ما يكون لها اذا حول الموضوع
عما هو عليه واما الى الامور الخارجية عنها اي عن اجزاء ذلك الجسم ثم الامور
الخارجة اما ان تكون محيطة فقط كالفلك الاعظم او محاطة فقط كما في المركز
مثل الارض او غيرهما اي غير ما ذكر من محيط فقط او محاط فقط وهو
المحيط لغيره المحاط لغيره كالفلك المتوسط وقد علم بهذا ان الوضع
يكون باعتبارين اي باعتبار اجزاء الجسم فيما بينها كالقيام فانه وضع
لان نسبة الراس والاجزاء الفوقية الى سواها مخالف لنسبتها الى غيرها
عند الانتكاس فان القيام يلي فيه الراس العلو ثم ما يليه على الترتيب
والانتكاس تلي الرجلان فيه العلو ثم ما يليهما على العكس فهنا وضعان
باعتبار نسبة نفس الاجزاء بعضها لبعض وباعتبار ما خرج عنها فان كان صاحب
تلك الاجزاء محيطا فقط كالفلك الاعلى كما تقدم كان له وضع باعتبار

ما في داخله فقط فان الاجزا العلوية من المحيط وكذا السفلية تكون لهما
نسبة باعتبار المحاط فاذا ادار بحيث صارت العلوية سفلية وبالعكس
حدث لها وضع اخر باعتبار المحاط الخارج عنها وان كان محاطا فقط كانت له
نسبة باعتبار ما ليس في داخله وهو المحيط وذلك كما في المركز مثل
الارض فلهما وضع باعتبار ما فوقهما وان كان محيطا ومحاطا كالفلك المتوسط
كان له نسبة وضع باعتبار المحيط والمحاط وذلك واضح للعلم بان الحالة
التي يكون عليها الفلك عند دورانه اذا لم يبلغ الحالة الاولى خلاف
الحالة التي يكون عليها قبل ذلك الدوران ويكون الوضع بالقوة وذلك
كالوضع المقبول للجسم قبل التبدل اليه دابالفعل لكونه من شانه ذلك
التبدل كالاضطجاع عند القعود فانه وضع للجسم بالقوة ويكون بالفعل
كوضع القيام في حال حصوله بالفعل ويكون الوضع طبعا لكون مراتب
الاجزا هي مقتضى الطبع كقيام الانسان فانه اذا خلي هو وطبعه كان
الموافق له عند الانتصاب الى العلو موالاة الرجلين الارض والراس السما
وكذا قيام الشجرة على اصولها لا على فروعها فان ذلك مقتضى طبعها
اي مطلوب حقيقتها وقد يكون الوضع المذكور وضعا اي بالوضع لا بالطبع
كالانتكاس للانسان وقيام الشجرة على فروعها فان ذلك بوضع واضع
لا بطبع الانسان والشجرة ويقبل الوضع التضاد كما فيما بين القيام
والانتكاس فانهما وجوديان بينهما غاية الاختلاف يتواردان على
موضوع واحد كما هو شان الضدين ويقبل الوضع ايضا الاشد كما
فيما بين الاشد انتصابا مع ما دونه كالقايم معتدلا والقايم منحنيا وكلا
قيام الا ان احدهما اشد في القيامية من الاخر ومنها اي من باقي
الاعراض النسبية العرض المسمى بجار ومجرور وهو قولنا له ووجه
التسمية انه نسبة فيما بين جرمين يقال في احدهما انه للاخر
وقد يسمى الملك والجدة لان حاصله ان احد الجسمين وجد للاخر او
ملك او كالمملوك له وهو اي العرض الذي له نسبة الجسم الى حاصر
له او لبعضه اي هو معنى يعقل بين جسمين احدهما محصور والكل
الاخر او لبعضه بشرط ان يكون الحاصر ينتقل بانتقاله اي بانتقال

المحصور

المحصور فالنسبة فيما بين الحاصر للبعض والمحصور كالتختم والتعمم وفيما بين الحاصر
للكل والمحصور كالاشتمال بثوب محيط بجميع البدن ثم ان هذا العرض اما ان يكون
ذاتيا كما في النسبة التي للحيوان في اهابه فان الاهاب من لوازم الحيوان
الذاتية اي الناشية عن الذات بحيث تملك الذات عادة بزواله فالنسبة
التي بين الهرة مثلا وجلدها تسمى ملكا وجدة وله وتلك النسبة ذاتية
اي لازمة للذات وناشية عنها ولذلك سمي عرضها ذاتيا او يكون
عرضيا كالنسبة التي للانسان في ثيابه فان الثياب ليست ذاتية للانسان
اذ ليست ناشية وملازمة له بل هي عارضة له ولذلك سمي عرضها عرضيا
وقد يقال العرض المذكور بالاشتراك اللفظي لمثل نسبة القوى الى النفس
ولمثل نسبة الفرس لزيد بمعنى ان عرض له قد يطلق بالاشتراك على
نسبة اخرى غير النسبة المذكورة وتلك النسبة التي يطلق عليها بالاشتراك
هي نسبة الشي الى ما له تصرف به او فيه كنسبة القوى للنفس حيث
يقال هذه القوى للنفس كقوة العلم والارادة والقدرة والسمع
والبصر اذ النفس تتصرف فيها باستعمالها في التحرك والتنكيس
والادراك وكنسبة الفرس لزيد حيث يقال الفرس لزيد اذ يتصرف في الفرس
في تصريفه وركوبه في التوصل به وتردد ابن سينا اي تشكك في كون هذه
المقولة اعني مقولة الملك جنسا براسها خارجا عن اجناس سائر
المقولات وذلك انه قال اما انا فلا اعرف هذه المقولة حق المعرفة لانهم
رسموها بما يقتضي كون غيرها مثلها ما لم يقولوا فيه انه مقولة الملك
المسماة بله وذلك ان هذه المقولة حاصلها كون الجوهر له جوهر محيط
ينتقل بانتقاله اما محيط ببعضه كالتختم والتنعل او بكله كالالتحاف
بثوب محيط او محاط ككون الدن فيه خمر ونحو ذلك موجود في قولنا
ان لهذا الشي مضافا كله اين او له كم كله مقدارا او له كيف كله بياض فان
كان مطلق النسبة موجبة لتحقق هذه المقولة ففي الجميع او لا ففي الجميع
وان روعي خصوص المنسوب والمنسوب اليه في الكل حتى تكون النسبة
بله مقولة على هذه الامور بالتشابه والتشكيك واحتيل اصطلاحا
على تخصيصها بما له الجوهر المذكور فلم يظهر كونها مع ذلك ايضا جنسا

هو نسبة
خارجا عن سائر المقولات يعني لامكان دخولها في الوضع الذي
بين اجزاء الجسم نفسها او بينها وبين خارج عنها اذ لا شك ان الجسم المحيط
المنتقل له نسبة لاجزاء المحاط ولا يخفى ان تشكيك ابن سينا في هذه المقولة
انما هو عن تحقيق لا عن غلط فليتامل **ومنها** اي ومن باقي الاعراض
النسبية وبه ختم معتمد الاعراض **ان يفعل وان ينفعل** اي العرضان المتلازمان
الذي يسمى احدهما ان يفعل والاخر ان ينفعل **وهما** عرضان كما علمت
تاثير شي في شي اخر كتاثير الماء عن ما اتصل بالنار ليكتسب الحرارة ولكن معناها
كتاثير جرم النار فيما اتصل به لتكسبه الحرارة **و**ثانيهما **تاثر شي عن شي اخر**
كتاثر النار عن ما اتصل بالنار ليكتسب الحرارة ولكن معناهما انما يتحقق للمتاثر
والموثر ما دام كل منهما **سالكا** من مبدا التاثير والتاثر الى النهاية **علي**
اتصال لذلك التاثير وذلك التاثر وذلك **كـ**الحال الاتصالي **الذي يكون**
للمسخن كالنار والشمس **و**الحال الذي يكون **للمتسخن** كالماء والاوام فانا
نتعقل مطلق نفس التاثير الذي هو الايجاد ومطلق نفس التاثر الذي
هو التكون وليس الاول هو ان يفعل والثاني هو ان ينفعل بل ان يفعل
هو كون الجرم يصدر عنه الاثر شيئا فشيئا علي التدريج مثلا كون النار
يصدر عنه التسخين **ما دام يسخن** هو ان يفعل **و**كونه يصدر فيه الاثر
كذلك فكون الماء يتجدد فيه التسخن ما دام **يتسخن** هو ان ينفعل فهذا
الحال المستمر الذي يتجدد فيه الفعل وهو المعقول في حال دوام التقطع للاثر
يتحقق كل من ان يفعل وان ينفعل ولا يتحقق احدهما **بالحال الحاصل**
بعد الاستقرار اي بعد استقرار الاثر الحاصل بالتقطع وبعد تمامه **كطول**
الشجر المستقر بعد ابتدائه شيئا فشيئا **وسخونة الماء** الحاصلة بعد تسخنه
شيئا فشيئا **وقيام الانسان** الحاصل بعد ابتداء الاستداد الي جهة
السماء شيئا فشيئا وانما لم يكن ما ذكر من ان ينفعل لان الطول من باب الكم
والسخونة من باب الكيف والقيام من باب الوضع وكذا ليست القوة
الحاصلة للفاعل قبل التاثير وبعده من باب ان يفعل كقوة النار
التي قد تسمى احراقا **ويجري فيهما** اي في ان يفعل وان ينفعل التضاد
فان التسخين ضد التبريد وهما من ان يفعل والتسخن ضد التبرد

وهما

وهما من ان ينفعل **و**يقبلان ايضا **الاشتداد** والضعف فان تسخين النار اشد من
تسخين الحجر الحار والاسود الذي هو الانتقال الي نهاية من السواد منه الاشد
وهو الاقرب الي الغاية والاضعف وهو الابعد عنها **وما يقال** اي وما قاله
الامام الرازي وغيره من المحققين وهو **ان ثبوتهما** اي ثبوت هاتين المقولتين
وهمي اي بالاعتبار الوهمي لا بالوجود الخارجي **والا** بان كان التاثير الذي
هو ان يفعل والتاثر الذي هو ان ينفعل من الموجودات الخارجية **لزم التسلسل**
المحال وذلك لان كل موجود في الخارج انما يصدر عن التاثير فاذا كان التاثير
وجوديا احتاج الي تاثير اخر ضرورة ان الاثر خلاف التاثير اذ لا يكون الشي
اثرا لنفسه واللازم في كل تاثير كاللازم في غيره اذ هو واحد في الكل فيلزم
وجود ما لا يتناهي وهو التسلسل ومثل هذا يلزم في التاثر اذ لا قايل
بالفرق بين التاثير والتاثر في الوجود والاعتبار بل هما شي واحد
وانما يختلفان باعتبار الفاعل والمنفعل **مدفوع** اي ما ذكر من لزوم
التسلسل علي تقدير كون التاثير والتاثر وجوديين يندفع **بان ليس المراد**
بهما اي بالتاثير والتاثر المدعي وجودهما **مطلق التاثير والتاثر**
فيكون مطلق التاثير **بحيث يشمل الابداع** الاولي وهو الذي لا يفتقر الي
زمان **و**يكون مطلق التاثر بحيث يشمل مطلق **الحدوث** الذي هو الحصول
الدفعي عن الفاعل وهو الذي لا يكون بالتدريج شيئا فشيئا **بل المراد**
بالتاثير المدعي وجوده امر خاص وهو **الحال الذي يكون للفاعل**
من ابتدائه في تغيير المنفعل الي انتهائه فيه **و**المراد بالتاثر امر خاص
ايضا وهو الحال الذي يكون **للمنفعل عند تغيره** اي تغيير الفاعل اياه
يعني الحال الذي يكون للمنفعل من ابتدائه في التغير الي انتهائه وهذا
التغيير والتغير امران وجوديان ولعودهما الي التحريك والتحرك الذين
هما وجوديان ولا خفا في رجوعهما الي ما ذكر **حتي ان الفارابي** من ائمة
هذا الشان ما فهم منهما الا ذلك وصرح به **فسر ان يفعل بالتحريك**
وفسر **ان ينفعل بالتحرك** وحاصل هذا الجواب ان المستلزم
للتسلسل هو كون مطلق التاثير والتاثر وجوديين ونحن لا ندعيه
وانما ندعي ان التاثير الذي هو كون الفاعل يصدر منه الاثر شيئا فشيئا

والاول
من ابتد الى منتهي وجوديا وكون المنفعل يقع فيه الاثر كذلك وجوديا والاول
يرجع الى التغير والتحريك والثاني يرجع الى التحرك والتغير ويقع ذلك
التغيير والتغير على حسب ما تقع فيه الحركة ففي الاجرام فيما بين الكون
والفساد وفي الكم فيما بين النمو والاضمحلال وفي الكيف في الاستحالة
بين كيف وكيف وفي الاين في النقلة من اين الى اين ولا يلزم من كون الخاص
وجوديا كون العام وجوديا والتسلسل انما لزم على كون العام وجوديا
وفي هذا الجواب نظر لا يخفى لانه اذا اسلم ان مطلق التاثير والتاثر
اعتباريان اذ يلزم التسلسل من وجودهما لزم كون هذين الخاصين
اعتباريين ايضا لان حاصل التاثير الخاص دوام الاتصاف بهذا العام
من مبدا الى منتهى وكذا التاثر ولا يعني بهذا شي اخر وراء هذا الدوام
والا لزم الخروج عما نحن بصدده من معنى ان يفعل وان ينفعل اذ لا يراد
بهما معنى سوى كون الفاعل يدوم منه التاثير من مبدا الى منتهى والتاثر
كون المنفعل يدوم فيه الاثر كذلك واذا كان معنى الخاص دوام الاتصاف
بالعام الذي هو اعتباري فدوام الاتصاف بالاعتباري اعتباري فتامل
فان الحق احق ان يتبع انتهى المقصد الثالث وربنا المقصود والمعتمد
والمسول في اتمام الرابع والخامس والسادس مع العافيه بجوده وكرمه
بمحمد والمصلى الله عليه وعلى اله وصحبه وسلم تسليما

انتهى الجزء الاول من اشرف المقاصد في شرح
المقاصد بانتهاء المقصد الثالث ويتلوه
الجزء الثاني ان شا الله تعالى مبتدا بالمقصد
الرابع في الجواهر وذلك على يد افقر
العباد واحوجهم الى عفو ربه والصفح
يوم التناد محمد بن المرحوم
حسن العلمي الشافعي الازهري
الاسيوطي غفر الله له ولوالديه
ولمشايخه ولجميع
المسلمين وصلى
الله على سيدنا
محمد واله وصحبه
اجمعين
م

قسم المخطوطات